

وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ

نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

شرح العقائد النفی

مؤلف

جناب مولانا عبدالحق صاحب جلال آبادی ضلّی یونین

سابق صدر المدرّسین مدرسہ عالیہ — ڈھاکہ

و خطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

مدیر کتب خانہ

مقابل آرا مباح کراچی

جلد حق بحق ناشر محفوظ ہیں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

شرح العقائد الشفی

مؤلف

جناب مولانا عبید الحق صاحب جلال آبادی ضل فیض آباد

سابق صدر المدرسین مدرسہ عالیہ — ڈھاکہ

و خطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

قدیمی کتب خانہ

قابل آرام باغ کراچی

مجموع دوم ۱۹۹۰ء

دیباچہ طبع دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلامی حیات کا اصل ماخذ قرآن و سنت ہے۔ غیر لغویات میں مسلمانوں کی تعلیم و تعلم کا موضوع ان دونوں ہی میں سمجھ تھا، لیکن بعد کے دور میں تہذیب و تمدن کی ترقی و وسعت کے ساتھ عصری تقاضا کے پیش نظر معلوم و فنون میں بھی تنوع اور کثرت رونما ہوتی رہی، اسلامی زندگی کے ہر شعبہ کے لئے مستقل معلوم و فنون مرتب و مدون ہونے لگے اور ایک ایک فن میں سینکڑوں کتابیں تصنیف ہوئی۔ مگر سب ان اسلامی معلوم و فنون میں علمِ حق و کلام کو جو اہمیت حاصل ہے وہ صحیح بیان نہیں، مگر یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ ہمارے عوامی شعابِ تعلیم میں اس فن پر صرف ایک ہی مختصر کتاب کو جگہ ملی ہے۔ وہ بھی بعض فلسفیانہ بحثوں پر مشتمل ہوئے کی وجہ سے صرف طلبہ ہی کے لئے نہیں اکثر اساتذہ کی نظر میں مشکل ترین کتابوں میں شمار جوئے لگتی۔

تاہم بعض احباب کی قرائش پر کافی عرصہ پہلے اردو میں "نشر العقائد" کے نام سے ایک شرعی نوٹ لکھنے کا موقع ہوا تھا جس میں کتب کے مشکلی مباحث حل کرنے اور متعلق جانوروں کو آسانی واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ طلبہ اور اساتذہ کے دونوں حلقوں میں اس کی قدر و رانی کی اطلاع پھیلی ہوئی ہے۔ مگر طبعِ اوقوں کے بعد پھر اس کی طباعت کی نوبت نہیں آئی اس لئے مدت سے کتاب بالکل نایاب تھی۔ اب پھر اللہ بندہ زادہ عزیز مرزا حافظ مولوی محمد سلواری ندوی سلمی نے اس کی ضرورت اور افادیت کو محسوس کر کے اپنے جدِ مکتب خانہ کی طرف سے اس کی اشاعت کا اہتمام کیا ہے۔ امید کہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کی یہ بہت اور بھی بہم دینے کا جو کمال و شجاعت کے لئے مقدمہ الخیر ثابت ہوگی

والحمد للہ الذی یبغیہ تمہم الصالحات

الکلام عیسیٰ الحق نقرہ

۱۵ ربیع الاول ۱۴۱۹ھ، ۱۵ اکتوبر ۱۹۹۸ء

فہرست مطالب "نشر الفوائد" نوٹ شرح العقائد

صفحہ	مضامین	صفحہ	مقدمہ منوٹ	صفحہ
۲۶	علم کی تعریف اور اس کا سبب	۱۱	تعریف علم کلام	۶
۲۹	سوا اس قسم	۱۲	موضوع الغرض و مہمیت	۶
۳۱	خبر صادق کے انواع	۱۳	احوال امام اشعری	۷
۴۶	خبر سوانح علم ہونیکا مطلب	۱۴	امام ابو منصور ماتریدی	۷
۳۸	حقیقت عقل	۱۵	شرح عقائد علامہ نقاشانی	۸
۴۱	علم عقلی کے اقسام	۱۶	مصنف عقائد علامہ نسفی	۹
۴۳	الہام کی حقیقت	۱۷	دیباچہ شرح عقائد	۹
۴۵	حدوث عالم	۱۸	تصنیف شرح عقائد کی وجہ	۱۰
۴۶	انوار عالم	۱۹	احکام شرعیہ کے اقسام	۱۱
۴۷	جسم کی تعریف	۲۰	وجہ تدوین کلام	۱۱
۵۰	جزائرا بحر کی اثبات	۲۱	وجہ تسمیہ کلام	۱۲
۵۲	عرض کی تعریف	۲۲	کلام متقدمین و متاخرین	۱۲
۵۵	دلائل حدوث عالم	۲۳	نشأۃ معتزلہ اور مناظرہ امام اشعری و ابو علی جبال	۱۳
	مقاصد عقلیات	۲۴	شرح کلام و ترجمہ طعن سلف	۱۴
۶۰	وجود صانع و بطلان	۲۵	مبادیات عقائد	۱۵
۶۳	تسلسل برہان تطبیق	۲۶	حق اور صدق میں فرق	۱۶
۶۹	اثبات توحید برہان تمناع	۲۷	ثبوت حقائق اشیار	۱۷
۷۱	قدم ذات واجب تعالیٰ	۲۸	رد سوسطانیہ	۱۸
۷۲	غدا صحتی تا روز عالم	۲۹		۱۹

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۱۲۸	حقیقت استطاعت	۶۳	۲۸	خدا عرض عظیم اور جہت تشریف ہے
۱۳۱	مدار تکلیف	۶۸	۲۹	خدا صورت شکل ترکیب تکوین
۱۳۲	تکلیف الاطلاق	۶۹	۳۰	بابیت و غیر صفات ممکنات
۱۳۶	تاثيرات افعال متعدیہ	۸۱	۳۱	یعنی تشریح باری تعالیٰ
۱۳۶	اجل مقبول	۸۷	۳۲	واجب تعالیٰ بے مثال ہے
۱۳۸	نذوق حرام	۸۵	۳۳	علم و قدرت الہی غیر محدود ہیں
۱۴۰	ہیات و ضلالت میں خدا کی مشیت	۸۵	۳۴	صفات ثبوتیہ کا اثبات
۱۴۲	قدر پر مایوس تعلق عباد و اجیب نہیں	۸۸	۳۵	صفات ثبوتیہ کا اثبات
	نہمیات	۹۰	۳۶	لا میں ولا غیر برعہ شدہ کا جواب
۱۴۲	احوال برزخ	۹۵	۳۷	صفات کالیہ کی تفصیل
۱۴۶	اثبات بعث بعد الموت	۹۹	۳۸	حقیقت کلام الہی
۱۴۸	احوال عشر	۱۰۲	۳۹	مسئلہ خلق قرآن
۱۵۰	وجود جنت و نار	۱۰۸	۴۰	صفت تکوین
۱۵۲	کبیر کی تحریف عدد اور حکم	۱۰۹	۴۱	صفت ارادہ
۱۵۲	دلائل ایمان مرکب کبیرہ	۱۱۰	۴۲	امکان رویت الہی
۱۵۵	مقررہ لوازم خوارق کارہ	۱۱۱	۴۳	مؤمنین کیلئے رویت کا اثبات
۱۵۷	حکم منفرد شرک و کفار و صفات	۱۲۰	۴۴	خالق افعال عباد
۱۵۹	جواز عقاب علی الصغیرۃ و العفو عن الکبیرۃ	۱۲۰	۴۵	خلق افعال میں ارادہ مخلوق کی
	اثبات شفاعت	۱۲۲	۴۶	ثواب و عقاب کا مدار
۱۶۰		۱۲۷	۴۷	ارادہ احد قیام میں تلامذہ کی نفی

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ
۶۵	۱۶۱ عدم شرط غلو فی انکار	۸۱	۱۶۲ عدم اشتراط عصمت و	۲۰
۶۶	۱۶۳ حقیقت ایمان لغت و شرعاً	۸۲	۱۶۴ افضلیت امام	۲۰
۶۷	۱۶۴ آثار ایمان شطر ایمان	۸۲	۱۶۵ البیت ولایت کی شرط اور	۲۰
۶۸	۱۶۵ یا علی خلیفہ امام	۸۲	۱۶۶ عدم عزل امام بفسق و جور	۲۰
۶۹	۱۶۶ عدم زیادتی و نقصان طلاق	۸۲	۱۶۷ لواحقیات	۲۰
۷۰	۱۶۷ فرق معرفت و تصدیق	۸۲	۱۶۸ صحت صلوة خلف الفاجر	۲۰
۷۱	۱۶۸ نزول ایمان و اسلام با عقبات	۸۲	۱۶۹ عد لغت صحابہ	۲۰
۷۲	۱۶۹ تصدیق	۸۲	۱۷۰ عشرہ مبشر کیلئے شہادت جنت	۲۰
۷۳	۱۷۰ ایمان کی تعلیق بالشیعہ	۸۲	۱۷۱ جواز جمع علی الخلفین اور	۲۰
۷۴	۱۷۱ اثبات رسالت	۸۲	۱۷۲ حرمت کبیرہ مکررہ	۲۰
۷۵	۱۷۲ اول نبی حضرت آدم اور نوحی	۸۲	۱۷۳ بولی بقیار کے درجہ کو نہیں	۲۰
۷۶	۱۷۳ نبی حضرت محمد	۸۲	۱۷۴ بیعت عکرمہ اور عاتل بالخ	۲۰
۷۷	۱۷۴ عدو ایمان و عصمت انبیاء	۸۲	۱۷۵ تکالیف ماقطعہ غیر موقوتہ	۲۰
۷۸	۱۷۵ حقیقت امامت اور کتب الہی	۸۲	۱۷۶ ظاہر عصمت و عدو امامت	۲۰
۷۹	۱۷۶ اثبات حرج اور اس کی کیفیت	۸۲	۱۷۷ استعمال عصمت اور تبرؤ شریعت	۲۰
۸۰	۱۷۷ کلمات اولیاء	۸۲	۱۷۸ ظاہر امامت و یاس اور تصدیق	۲۰
۸۱	۱۷۸ افضل البشر بعد النبی	۸۲	۱۷۹ مقدمہ تحقیق مکررہ کے تائید	۲۰
۸۲	۱۷۹ مسئلہ خلافت	۸۲	۱۸۰ دعا و صدقہ و اجابت دعا	۲۰
۸۳	۱۸۰ امام کیلئے شرط ظہور و قرینیت	۸۲	۱۸۱ علامات قیامت و عذاب و جہنم	۲۰
		۸۲	۱۸۲ امامت پر شرکی فضیلت	۲۰

مقدمہ (ذہنا تراشد)

حامداً ومصلحاً ومصلحاً

الفائدة الأولى في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته
الكلام هو علم يقتضي رصعاً على إثبات العقائد الدينية بآيدٍ والحجج عليها
ودفع الشبه عنها؛ يعني علم كلام، اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ اہل
سے عقائد دینیہ ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہو اور ان عقائد پر مخالفین
جو اشکالات وار کرتے ہیں۔ ان کے دفع کرنے کی قوت پیدا ہو۔
علم کلام کا موضوع باری تعالیٰ کی ذات و صفات اور مسائل
معاہدہ ہیں۔ ان ہی کے احوال سے اس فن میں بحث کرنا مقصود اصلی
ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مباحث یا تو بطور تمہید یا مخالفین کے رد
یا اتہام فائدہ کے لئے لائے گئے ہیں۔

اس فن کی غرض و غایت صحیح عقائد اسلام کی معرفت اور بصیرت
کے ساتھ ان پر قائم و مستقیم رہنا۔

اس کا آخری فائدہ یہ ہے کہ اپنے عقائد درست کر کے خستہ افراد
میں ہمیشہ آرام پاوے اور دوزخ کے سخت عذابوں سے جو کہ سبب
فساد عقیدہ کے ہو گئے نجات پاوے۔

الفائدة الثانية في ذكر أهمية علم الكلام :-

اہل السنۃ والجماعت کے علم عقائد میں اشاعہ اور ترویج کا اکثر ذکر آیا کرتا

ہے۔ اشاعرہ۔ امام ابو الحسن اشعری کے قبیح طائفہ کا نام ہے۔ امام اشعری کا نام علی بن اسمعیل ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب جلیل القدر صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تک پہنچتا ہے۔ ۲۷۰ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور شمس ۳۷۵ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ انھوں نے ابتدا میں ابو علی عبد الوہاب جبائی مقلزی سے تعلیم پائی تھی اور اپنی عمر کے چالیس سال مقلزی عقائد کی نصرت میں گزاری یہاں تک کہ مقلزہ میں وہ امام شافعیؒ کے جانے لگے۔ اسی تعالیٰ کو منظور تھا کہ ان سے دین حق کی تائید و نصرت ہو چنانچہ ایک دن خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ فرماتے ہیں اَنْصُرُوا لِهَذَا هَبْ الْمَرْوِیَّةَ عَنْ ذٰلِهَا الْحَقَّ۔ مسلسل تین دن بھی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جا کر اعلان کیا کہ میں نے مقلزہ عقائد سے توبہ کر لی ہے۔ اس کے بعد بغداد جا کر حدیث و فقہ کی تحصیل کی اور مقلزہ کے رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔

آپ خود نہایت شافعی تھے اور شافعیوں میں آپ کی بڑی قدر و منزلت ہوئی سیکڑوں ہزاروں علماء آپ کے شاگرد ہو گئے۔ ان میں سیدنا مور شاگرد ابو بکر باقلانی، ابو اسحق اسفہراخی اور ابو بکر بن نورک ہیں۔

اور ماتریدیہ عقائد میں امام ابو منصور ماتریدی کے قبیح طائفہ کا نام ہے امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ ماتریدیہ ایک تفسیر کے مرتبے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے سلسلہ میں وفات باقی

تصنیفات میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، مآویلات القرآن، بیان وہم المعتبر، کتاب ماخذ الشرائع، اصول الفقہ اور کتاب الجدل مشہور ہیں۔

یہ دونوں حضرات اہل السنۃ والجماعہ کے علم عقائد میں امام ہیں مسئلہ تکوین وغیرہ چند تحقیقات میں ان کا باہم اختلاف ہے۔ باقی ہر مسئلہ میں متفق ہیں۔ مسائل اختلافیہ میں شواہخ امام اشعری کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو اشعریہ یا شاعرہ کہتے ہیں۔ اور اخلاف امام ماتریدی کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اور اہل السنۃ میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور اہل حدیث سب داخل ہیں۔

القائمة الثالثة في ترجمة الشارح والمصنف :-

آپ کے ذریعہ طالع کتاب ”شرح عقائد نسفی“ کے مصنف علامہ نقضازانی ہیں آپ کا نام مسعود بن عمر بن عبد اللہ ہے اور سعد الدین نقضازانی کے لقب سے مشہور ہیں۔ ۶۱۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۹۷ھ میں بمقام سمرقند وفات پائی، اور سرخس میں مدفون ہوئے۔

علامہ نقضازانی اپنے زمانہ کے کبار علماء میں سے شمار کیے جاتے تھے علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول فقہ، کلام، منطق وغیرہ علوم کے ماہر اور تقریباً ان تمام فنون میں آپ کی تصنیفات پائی جاتی ہیں جن میں مطول اور مختصر المعانی، شرح تلخیص، کتب حاشیہ توضیح، شرح عقائد نسفی، مقاصد شرح مقاصد، شرح تسمیۃ ارشاد، تہذیب النطق، حاشیہ کشف

اور شرح معضد زیادہ تر مشہور بلکہ ان میں سے اکثر صدیوں سے داخل
دریں ہیں۔

علامہ موصوف مذہب شافعی ہیں یا تنفی یہ سوال ایک عقدہ لائیں
معلوم ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی صاحب کشف الظنون، علامہ لغوی علامہ
حسن جلیبی نحشی مطبول وغیرہم کبار علمائے ان کو شوافع میں شمار کیا ہے اور
علامہ علی قاری ابن رحمہم وغیرہم مشاہیر علماء نے ان کو اخلاف میں گنا ہے
لیکن حق یہ ہے کہ وہ شافعی ہیں البتہ بعض کتب حنفیہ کی شرحوں
نے لکھی ہیں جن میں اخلاف کے مسلک کی بلا تردید تشریح کی ہے جس سے
دیکھنے والے کو دھوکہ ہونے لگتا ہے کہ غالباً وہ حنفی ہیں۔

عقائد نسفی کے مصنف ابو حفص عمر بن محمد بن احمد نسفی حنفی مازندرانی
 ہیں جو لشکر میں بقیام لے کر جو مصنفات ترکستان میں پہنچے یہاں ہوئے
 اور کچھ عرصہ میں بقیام بحرقہ وفات پائی۔ آپ صاحب ہزارہ کے اساتذہ
 میں سے ہیں۔ عقد و حدیث میں آپ کی متعدد تصنیفیں ہیں۔ لغت تقصیہ
 میں طلبۃ المطالعہ اور منظومۃ فی الخلافات اور قد فی علماء حرقہ آپ کی
 مشہور تصانیف میں سے ہیں۔

عسید الحق غفرلہ بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو عظمت ذات اور کمال صفات کے لحاظ سے
 یکتا ہے اور جو اپنی صفات عالیہ میں نقص و عیب کی کمینہ نشین و اثر سے پاک اور حجت کاملہ نازل ہو
 آپ کے نبی پر کہ انکا نام نامی محمد ہے جن کے دعویٰ نبوت کو روشن دلائل و دلائل عدل و واضح برہان سے
 مستحکم کیا گیا ہے اور حجت برے آپ کے الٰہ اصحاب پر جو راہ حق کے رہنما اور محافظ ہیں۔
 سن۔ لای وجہ شرح العلامة الفقہارانی القائل الذی فیہ سلام عملہ انفسی فی
 ج۔ ظاہر ہے کہ علم شریعت اور احکام شریعت کی بنیاد اور اسکی بنیاد کے انکسار کتاب
 و سنت کی ماس علم و تعبد و صفات پر ہے جسے علم الکلام بھی کہا جاتا ہے یہی علم شریعت
 اور دین کی تائید کیوں سے نجات دینے والا ہے اس لئے یہ علم سب سے زیادہ قابل
 اعتناء ہے۔ اس فن میں علامہ عمر نسفی کی کتاب المقادیر بہت نفیس ہے جو کہ اس علم
 کے وضع مسائل اور فرق فوائد و مسائل ہے جس میں دین کے اصول و قواعد اس
 طرح کھل کر بیان کئے گئے ہیں جس سے یقین خوب مضبوط و مستحکم ہو۔ باوجود ان
 تمام خوبیوں کے کتاب خشو و زواجر سے بالکل خالی ہے اور ترتیب بہت اچھی
 ہے۔ شائع علامہ فقہارانی فرماتے ہیں کہ اسی لئے میں نے قصد کیا کہ اس کی کاپی
 شرح لکھوں جو ہم اور مشکل مقامات کو واضح کرے اور چھپے ہوئے فوائد اور کتب
 کو ظاہر کرے اس طرز پر کہ مصنف کے کلام کا مطلب صاف ہو سکے مقصود واضح
 نتیجہ ہر مسئلہ بیان کرنے کے بعد اسکی تحقیق ہو دلائل کی تفصیل و تدقیق ہو مقدمات بیان
 کرنے کے بعد مقاصد کی تشریح ہو اور جب موقع فوائد کا اضافہ ہو البتہ دامن بیان کو
 اقتدار و ازاد نہ کرے لہذا جس سے طبیعت کو طلال ہو اور نہ اتنا کمینہ لگا کہ تنجک باقی رہے۔

سچ۔ کہ خدا الاحکام الشرعیۃ دیباہی قدم منها یتطق "علوم الکلام"؛
 راجح۔ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے
 ہو جیسے وجوب صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج و حرمت بدوا، کذب، افرار وغیرہ اس قسم
 کے احکامات کو فروعیہ عملیہ کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ کہ جن کا تعلق صرف
 اعتقاد سے ہو اعمال و احوال کی ان میں کوئی حاجت نہ ہو جیسے خدا کو ایک
 ماننا۔ اس کو علم البصیر کہنا قیامت، جنت، دوزخ کو حق جاننا اس قسم کے
 احکامات کو اصولیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے پس پہلی قسم سے متعلق علم کا۔ علم
 الشرائع والاحکام، نام رکھا گیا "شرائع" اس لئے کہ ان کا ادراک
 شریعت پر موقوف ہے کف عقل کافی نہیں۔ اور "احکام" اس لئے کہ
 احکام کے اطلاق کے وقت ذہن کا تبادر براہ راست ان ہی کی طرف ہوتا
 ہے۔ اس علم کا مشہور اصطلاحی نام "فقه" ہے۔ اور دوسری قسم سے متعلق علم
 کا نام "علم التوحید والصفات" ہے۔ کیونکہ توحید و صفات ہی اس علم کے
 مشہور مباحث اور اشرف مقاصد میں سے ہیں۔ اس علم کو اصطلاح عام
 میں "علم کلام" کہتے ہیں۔

سچ۔ بینہما وجہ تلاموس علوم الکلام ثم عرفوه تعریفا واضحا؛
 راجح۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ کے قریب زمانہ کی
 برکت سے صحابہ اور تابعین کے عقائد صحیح اور ازجہاں پاک تھے
 نیز اس زمانہ تک حواشی اور اختلافات بہت کم پیش آئے تھے
 معمولی کوئی بات ہوتی تو متہدین علماء سے دریافت کر کے علمینانِ عال

کر لیا جاتا تھا اس لئے اس زمانہ میں اس علم کی تدوین اور ترتیب کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب اس زمانہ کے بعد مسلمانوں میں مختلف قسم کے فتنے ابھرنے لگے۔ رایوں میں اختلافات کا ظہور، بدعات اور خواہشات کی طرف عام میلان اور طرح طرح کے ان گنت واقعات پیش آنے لگے تب علماء نے دین کی حفاظت اور زمانہ کی ضرورت کے پیش نظر حکامات شرعیہ کو جو مجملہ قرآن اور احادیث میں مذکور تھے مستنبط و مدلل کر کے اور ان کے قواعد و اصول کو محمد و مؤید کر کے مخالفین کے جوابات دیتے ہوئے حسب ضرورت اصطلاحات اور عنوانات قائم کر کے ابواب اور فصول کے تحت تفصیل سے الگ الگ مدون کر لیا۔ اب جس علم میں احکام علیہ دلائل تفصیلی سے معلوم ہوں اس کا نام "فقہ" اور جس سے ان دلائل کے احوال معلوم ہوں کہ کیسے ان سے احکام مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس علم کا نام "اصول فقہ" اور جس کے ذریعہ عقائد دینیہ ان کے تفصیلی دلائل سے معلوم ہوں۔ اس علم کا نام "علم کلام" رکھا۔ پس علم کلام کی تعریف یہ ہوئی۔ "ما یفید معرفۃ العقائد الدینیۃ عن اولئہا التفصیلیۃ"

س ۱۔ بینو اوجہ تسمیۃ علم الکلام بالکلام مفصلاً ؟
ج۔ اس علم عقائد کو کلام مختلف و جمیع سے کہتے ہیں۔ (۱) جب یہ علم مدون ہوا تو ہر مسئلہ کے اول میں کیا ہے لفظ بیان اور بحث کے لفظ کلام دیا کرتے اور یوں کہا کرتے۔ "الکلام فی هذا" یعنی بحث ہے فلاں مسئلہ

میں۔ (۲) کلام الہی کا مسئلہ اس فن میں زیادہ مشہور ہے اور اسی میں مخالفین سے مجادلہ اور مناظرہ زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ بعض جابر بادشاہوں نے بہت سے اہل حق کو اس جرم پر قتل کیا کہ وہ قرآن کو حادث نہیں کہتے تھے لہذا اہل حق کا اس جزو مشہور سے نام رکھ دیا۔ (۳) علم کلام شرعیات کی تحقیق اور مبالغین کی تردید کرنے اور ان پر الزام دینے میں گویائی کی قوت پیدا کرتا ہے جیسے فلاسفہ کے یہاں علم منطوق ہے۔ جس سے مسائل فلسفی کی تحقیق اور تقریر میں قوت گویائی پیدا ہوتی ہے۔ اس مناسبت سے اس کا نام منطوق رکھا گیا۔ اسی طرح اس کے مقابلہ میں حکماء نے اسلام نے علم کلام مدون کیا (۴) جن علوم ضروریہ میں تعلیم و تعلم کا ذریعہ اور سبب کلام و حکم ہے ان میں سب سے پہلا درجہ اسی علم کا ہے۔ کیونکہ عقائد درست کہنے کے بعد ہی فردی احکامات کا انسان مکلف ہوتا ہے۔ پس اس شرف اہمیت سے اسی کا نام "کلام" رکھ لیا گیا۔ اعلیٰ طریق اخلاق اہم السبب علی الحبہ دوسرے علوم کا نام اس مناسبت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہیں رکھا تا کہ التباس نہ ہو۔ (۵) اس علم کے مسائل میں تحقیق جب ہی ہوتی ہے کہ بحث و مباحثہ ہو۔ آپس میں تذکرہ اور گفتگو ہو بخلاف دوسرے علوم کے کہ ان میں کتابوں کا مطالعہ اور غور و فکر کرنا بھی کافی ہو جاتا ہے (۶) اس علم میں دوسرے علوم کے مقابلہ میں اختلافات اور تنازعات زیادہ ہیں اسی لئے اس میں مخالفین کے سامنے اثبات مذہب اہل حق اور تردید اقوال مبطلین کے واسطے کلام کی زیادہ اہمیت ہوئی ہے۔

(۷) اس علم کی قوت دلائل پر نظر کرتے ہوئے اسی کو کلام کہا جاتا ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسرا کلام ہی نہیں۔ جیسے دو باتوں میں ایک کی دلیل جب قوی تر ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے۔ یہی تو بات ہے۔ حالانکہ لغتہ دونوں بات ہیں۔ (۸) اس علم کی بنیاد لاکل عقلی پر ہے جن میں سے اکثر کی تائید دلائل معنی سے بھی ہوتی ہے اس لئے مخالف کے دین میں اس کو اثر سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور کلام کلام سے مشتق ہے جس کے معنی لغت میں زخم کرنے کے ہیں۔ چونکہ یہ علم مخالف کے دل میں سبب زیادتی تاثیر کے گویا زخم کرتا ہے اس لئے اس کو کلام کہنے لگے۔

سن۔ ما الفرق بین کلامی، افتقد میں وافتاخرین؟

ج۔ اوپر جس کلام کا ذکر گذرا کہ ”هو ما یفید معرفۃ العقائد الدینیۃ عن ادلتها التفصیلیۃ“ یہی متقدم کا کلام ہے۔ اس میں رد فلسفہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ اسلامی فرقے جیسے خوارج، شیعہ، معتزلہ وغیرہ کے ساتھ بیشتر اختلاف رہا۔ ان میں بھی خاص کر معتزلہ کے رد کا زیادہ اہتمام تھا کیونکہ اسی گروہ نے مسب سے پہلے باقاعدہ صحابہ کے معمول اور نصوص صریحہ کی باقاعدہ مخالفت کی بنیاد ڈالی ہے۔

پھر جبکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں منطق اور فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تو متاخرین نے فلسفہ کے ان مسائل کی تردید میں جو کہ مسائل شرعیہ کے مخالف تھے۔ منطق و فلسفہ کے بہتر سے مسائل کو علم کلام میں بھر دیا تاکہ ”ان الحدید بالحدید یفایح“ کے طور پر

مسائل فلسفہ کو فلسفی عنوان ہی سے رد کیا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے طبعیات اور الہیات کا بیشتر حصہ کلام میں داخل کر دیا۔ یہاں تک کہ معنیات کا کچھ حصہ اگر نہ رہتا تو فلسفہ اور کلام کے درمیان فرق ہی باقی نہ رہتا۔ بہر حال متقدمین کے مقابلہ میں متاخرین کے علم کلام کا دائرہ مسائل فلسفہ کے لئے وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور متقدمین کا کلام جیسا کہ مذکور ہوا ان چیزوں سے خالی تھا۔
 فہذا هو الفرق بین الکلامیین۔

س۔ کیف حدثت المعتزلة فی الاسلام؟ وفی ای مسئلہ ناظر الشیخ الاشعری مع استاذہ ابی علی الجبائی، شعر کیف ابکتہ ریح۔ معتزلہ کے ظہور کا قصہ یوں ہے کہ ایک شخص واصل بن عطاء نامی شیخ حسن بصری کی مجلس میں کہنے لگا کہ مومن کبیرہ گناہ کرنے سے نہ مومن رہتا ہے نہ کافر ہوتا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا "قد اعتزل عنا" یعنی یہ شخص ہم جمہور اہل اسلام سے الگ ہو گیا تو اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے گروہ کو معتزل کہنے لگے۔ اور وہ لوگ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کے نام سے موسوم کرنے لگے۔ اصحاب عدل اس لئے کہ وہ مطلق کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا باری تعالیٰ پر واجب کہتے ہیں۔ اور اسی کو وہ عدل خیال کرتے ہیں۔ اور اصحاب توحید اس لئے کہ وہ باری تعالیٰ کے لئے صفات تحریمہ ثابت نہیں کرتے۔ اور صفات تقدیم و تخریم کو توحید کے مخالفی شرک تصور کرتے ہیں بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک

باری تعالیٰ کی قدرت میں یہ داخل ہے کہ جس کو چاہے ثواب دے اور یہ اس کا فضل ہے اور جس کو چاہے عذاب دے اور یہ اس کا عدل ہے۔ اس پر کوئی چیز اہمیت واجب نہیں۔ نیز صفات قدیمہ کے ثبوت سے تعدد فی الذات لازم نہیں آتا ہے جو منافی ہے توحید کے حکما سیاقی منصفلاً۔

بہر حال مدت دراز تک واصل کے پیرو اپنے عقائد کو اولیٰ فلسفہ سے مدلل کر کے لوگوں کو بہکاتے رہے۔ اہل اسلام میں سے کسی نے ان کے رد کا کام نہ بنی اہتمام نہ کیا۔ یہاں تک کہ امام ابو الحسن اشعری اور ان کے استاد ابو علی جہانی معتزلی کی مسئلہ اصرار میں گفتگو شروع ہوئی۔ (معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ بندہ کے حق میں جو اصلاح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب ہے بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر بندہ کے حق میں جو اصلاح ہو اس کی رعایت واجب نہیں) امام اشعری نے ابو علی جہانی سے پوچھا کہ تین بھائی تھے ان میں ایک مومن صالح ہو کر اور ایک کافر ہو کر مر اسیسے نے لو کہین میں وفات پائی ان کا کیا حال ہوا۔

ابو علی نے کہا مومن کو جنت ملی اور کافر کو دوزخ اللہ صغیر کہنے نہ عقاب ہے نہ ثواب۔ امام اشعری نے کہا کہ اگر صغیر یہ کہے کہ اے رب مجھے پڑا کر کے مومن صلح کر کے کیوں نہ موت دی کہ میں جنت میں جاتا اور اکر ام پاتا کیونکہ اس کے حق میں تو یہی بہتر تھا اور بقول تمہارے خدا یہ وہی واجب ہے

جو زندہ کے لئے بہتر ہو۔ ابوعلی نے یوں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس کو یہ
 کہے گا کہ اگر تو بڑا ہوتا، گناہ کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا۔ تیرے لئے یہی
 اصلاح تھا کہ یحییٰ میں فوت ہو۔ امام اشعری نے پھر کہا کہ اگر کافروں کے
 کوائے رب بھی مومن صالح کر کے کیوں زما رہا کہ میں جنت میں جاتا۔

یہ اگر کہیں میں مارتا کہ دوزخ سے بچا تو اللہ کیا جواب دے گا۔ پس یہ سوال
 پر ابوعلی جوابی تمحیر و مبہوت رہ گیا۔ اس کے کوئی جواب بن نہ پڑا۔ اس وقت
 سے امام اشعری (جو پہلے معتزلی تھے) اور ان کے تابعین نے علی الاعلان
 مخالفین انہما کہ معتزلہ کا رد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حجت
 حق کے طریق کا اثبات شروع کیا۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کے منقلب ہوئے
 سن۔ بینہما نزلة علم الکلام بین العلوم اولاد وغایتہ ثانیاً، ووجہ

طعن السلف فیہ (منعہ عن المباحثۃ فی مسائلہ ثالثاً)

رج۔ یہ علم سب دینی علوم سے افضل و اشرف ہے چند جہوں سے (۱) انہیں
 عقائد مذہبہ مثلاً اللہ کی ذات و صفات و مائنا سہا اور نبوت و غیرہ کا ثبوت ہے
 جو سب علوم دنیہ اور احکام شرعیہ کے لئے سنگ بنیاد اور اصل الاصول
 کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ (۲) دلائل عقلی ہونے کے باوجود اکثر معنی عقلی لاف
 سے مؤید ہیں۔ (۳) اس علم کی غایت بہت اعلیٰ و ارفع ہے "وشراف

العلم بشراف العنایۃ" کلام پڑھنے کی طرح یہ ہے کہ اپنے
 عقائد درست کر کے دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرنا اور جہنم کے درد
 دائمی سے محفوظ رہنا۔

اسلاف سے علم کلام پر طعن اور اس میں مشغولیت رکھنے والے کی جو مذمت منقول ہے۔ وہ سب کے حق میں نہیں بلکہ ایسے شخصوں کے لئے ہے جو دین کے معاملہ میں ناجائز طریقہ فہمی کرنے والے تنگ نظر اور ضدی قسم کے ہوں اور جو کمزور غنائم کے ہوں کہ اس علم سے ان کے عقائد درست ہونے کے بجائے شکوک و شبہات سے متزلزل ہو جائیں یا ان کے حق میں جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی فکر کرتے ہوں یا جو مسائل فلسفی میں بلا ضرورت بحث و خوض میں لگے رہتے ہوں وہ نہ سلف پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ اس علم کو پراکھیں جس پر دین و شریعت کا ما رہے۔

س۔ لہذا صدر اخص کتابہ بقولہ قال اهل الحق اجمع ان المقصود بالذات مباحث الذات والصفات كما عرفت، وما الفرق بين الحق والصدق؟
ج۔ اگرچہ ذات و صفات مقصود بالذات ہیں لیکن چونکہ وجود صانع اور ثبوت توحید و صفات و افعال باری عز اسمہ براشدلال کی بنیاد وجود محذات و کائنات پر ہے جس کے بعد سمعیات کا ترتیب ان پر آسانی ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے شروع کتاب میں کائنات اجسام و اعراض کے وجود اور ان کے بارے میں ثبوت علم پر تنبیہ کر دینا مناسب خیال کیا۔
چنانچہ کہا "قال اهل الحق"

حق اور صدق اس حکم کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔
لیکن حق عام ہے اس کا اطلاق اقوال و عقائد ادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے عقیدہ حق دین حق مذہب حق اس

کے مقابلہ میں لفظ باطل ہے جیسے دین باطل، مذہب باطل وغیرہ۔ لہذا
صدق کے کہ اس کا اطلاق اقوال پر مخصوص ہے۔ چنانچہ قول صادق کہنا
صحیح ہے اور دین صادق یا عقیدہ صادق کہنا درست نہیں۔ صدق
کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے۔ پس حق و صدق میں عموم مخصوص مطلق
کی نسبت ہوئی یعنی حق عام ہے اور صدق خاص۔ ان دونوں میں
اس طرح بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں واقع کی جانب سے مطابقت
معتبر ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے، اگر یا حکم کے صادق ہونے کا
مطلب یہ ہو کہ حکم واقع کے مطابق ہو اور حکم کے حق ہونے کے معنی یہ ہوں
کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ پہلی صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق
(بفتح الباء) اور دوسری صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق
(بکسر الباء) اس بیان سے معلوم ہوا کہ جانبین سے مطابقت ملحوظ ہے
اور کبھی دونوں کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

س۔ ماقال اهل الحق وما هي حقيقة الشيء؟ وهل بين حقيقة
الشيء وما هيته فرق ام لا؟

ج۔ اہل حق نے کہا تمام چیزوں کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں
حقائق حقیقہ کی جمع ہے۔ ”حقیقۃً الشيء ما به الشيء هو“ یعنی جو شئی کی
حقیقت کا مدار ہو گا اگر اس سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شئی ہی باقی
نہ ہے جیسے حیوان ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے انسان کا
تصور بالکلمۃ بغیر حیوان اور ناطق کے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ذاتیات

ہیں اور ذات کا تصور بغیر ذاتیات کے ناممکن ہے بخلاف ضابطہ کتاب کے کہ یہ عرضیات ہیں ان کے بغیر ذات کا تصور ممکن ہے۔

پس اس تعبیر کے موافق حقیقت اور اہمیت دونوں مساوی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ”ہذا هو الاشہد“ اور بعضوں نے ان میں اعتباری فرق بیان کیا ہے کہ ”ما بالشیء ہو ہو“ میں اگر تحقق یعنی وجود خارجی فی نفسہ افراد المحو ہو تو وہ حقیقت ہے اور اگر شخص یعنی تعین اور تمیز عن الغیر کا اعتبار ہو تو وہ ”ہوۃ“ ہے اور تحقق و شخص دونوں سے قطع نظر ہو تو وہ ”ماہیہ“ ہے۔ فلایقال علی هذا حقیقتہ الغنقاء بل ماہیۃ الغنقاء شیء ہمارے نزدیک موجود کا نام ہے۔ اور ہوتا تحقق وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی واضح ہیں۔

مصنف کی عبارت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقق ثبوت کون وجود الفاظ مترادف ہوتے تو حقائق کو محکوم علیہ اور ثابتہ کو محکوم بہ قرار دینا ایسا ہی لغو ہے جیسے ہمارا یہ کہنا کہ ”الامور الثابتة ثابتة“ کیونکہ محکوم علیہ اور محکوم بہ میں مغایرت ضروری ہے۔ اور یہاں حمل الشیء علی نفسه لازم آتا ہے۔ اس اشکال کا خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہاں تغایر بین المحکوم علیہ والمحکوم بہ موجود ہے۔ اس طرح ہر کہ جن چیزوں کو ہم اذہان میں حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور ان کو مختلف اسماء سے مثلاً انسان، کھوڑا، آسمان زمین وغیرہ سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس الامر یعنی خارجی میں بھی موجود ہیں یہ کہنا ایسا ہی درست ہے جیسا کہ واجب الوجود موجود کہنا درست ہے۔

یعنی جس ذات کو ہم ذہن میں واجب الوجود سمجھتے ہیں وہ علاج میں موجود ہے۔ پس محکوم علیہ امر ذہنی ہے اور محکوم بہ خارجی اور یہ دونوں متضاد فی المقہوم ہیں لہذا مصنف کا کلام باعتبار مقصد حکم کے یوں ہوگا۔

الامر بالثابتہ فی اعتقادنا ثابتہ فی نفس الامر ایضاً۔ اس قسم کا حمل یقیناً مفید ہے یہی وجہ ہے کہ ایسا اوقات دلیل بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور لغو کلام محتاج دلیل نہیں ہوتا حمل کو صریح کہنے میں صریح کا کلام حقائق الاموال اثبات ثابت کی طرح نہیں ہے کہ لغو ہو۔ ہاں کسی قدر محتاج لالہ تاویل ضرور ہے تاہم جس قسم کی تاویل فہم کے کلام "انا ابو النجم و شعری شعری" میں کی جاتی ہے ویسی نہیں ہے اس صریح کے شعری شعری میں صحت حمل کی تاویل یا تو یہ ہے کہ شعری لفظان شعری فی ماضی یعنی پڑھا یا ہے اشعار میں کوئی نقص نہیں آیا بلکہ جوانی کے اشعار کے مانند ہیں یا یہ مراد ہے کہ شعری ہوا الشعر المعروف بالبلاغۃ یہ دونوں تاویلیں حقائق الاشیاء ثابتہ میں بیچ سکتیں اسبق سے یہ بالکل واضح ہو گیا کہ اشعار میں حیثیات مختلف ہوتی ہیں بعض حیثیات سے تو حمل مفید للمکم ہوگا اور بعض سے لغو۔

مثلاً انسان میں جسم مطلق کی حیثیت کا لحاظ کیا جائے تو انسان حیوان مفید للمکم ہوگا اور اگر انسان میں حیوان ناطق ہونے کا اعتبار کیا جائے تو انسان حیوان مفید للمکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ موضوع میں حیوانیت ملحوظ ہی ہے پھر حیوان اس کے لئے ثابت کرنے سے کوئی نئی بات معلوم

ہوئی۔ لہذا لغو ہو جائیگا۔ علیٰ هذا القیاس اگر حقائق الاشیاء ثابتہ کے موضوع میں بھی نفس الامر ملحوظ ہو جیسے محمول کے ثبوت میں نفس الامر مراد ہے تو لغو ہوگا۔ البتہ اگر موضوع میں ثابت فی الاعتقاد معتبر ہو تو مفید للحکم ہوگا۔ لہذا..... حقائق اشیا کے بالکل انکار کر دیئے یا ان کے متبعین کا رد تو مصنف نے حقائق الاشیاء ثابتہ سے کر دیا۔ باقی رہے وہ لوگ جو حقائق کے تو منکر نہیں بلکہ علم بالحقائق کے منکر ہیں۔ ان کے لئے یہ جملہ ٹپکھایا: "والعلم ببلہا متحقق" یعنی حقائق اور ان کے احوال کا علم تصوری ہو یا تصدیقی ثابت و متحقق ہے۔ اس تقدیر پر تہا کی ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف۔ بعضوں نے کہا ثبوت حقائق کی طرف راجع ہے تقدیر مضاف یا ثابتہ کے مصدر ثبوت کی طرف بقاعدہ "اعدلوا ہوا قرب للتقویٰ" (ہو راجع ہے عدل کی طرف ہوا عدلوا کا مصدر ہے) کیونکہ حقائق کی طرف راجع ماننے سے "الاشیاء" میں لام استغراق کا ہونے کی وجہ سے تمام اشیا کے حقائق کے علم کا دعویٰ ہوگا اور بشر کے حق میں یہ محال ہے۔ مگر یہ اشکال ہوتا ہے جب لام کو استغراق کا مانا جائے اور ہم جب لام جنس کا مانیں گے تو حقائق کی طرف راجع ہونے میں کوئی اشکال نہیں جنس اشیا کا ثبوت اور ثبوت کا علم مخالفین کے رد کے لئے کافی ہے کیونکہ وہ سلب کلی کے معنی میں یعنی لا ثبوت لشیء من الحقائق ولا علم الخ پس ان کے مقابلہ میں رد کے لئے ایک باب جزا کافی ہے۔

سُئِلَ - بِنُوَامِنَا اَهْلُ السُّوْطَا لَيْتَ قِيَا قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ نَصَلُوْا فِرْعَوْنَ
 مَعَ مَا تَشِيْثُوْا - ہم اور دلائل الحق مقابلہم واجبتہ دلائل السوٹا
 ج۔ سوٹا یعنی غلط اور باطل خیالات والی جماعتوں کو کہا جاتا
 ہے اس میں یا نسبتی ہے اور تاریخی کی ہے چونکہ موصوف جمع ہے
 اور جمع حکم میں مؤنث کے ہے اصل میں "الفرق السوٹا لیتہ" تھا۔
 موصوف کو شہرت کی بنا پر حذف کر دیا گیا۔ اور سوٹا "و کلمہ سے
 مرکب ہے" سوٹا "جس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطاس کے
 معنی مزخرف اور باطل کے ہیں۔ پس سوٹا کے معنی حکمت مزخرفہ
 اور باطلہ کے ہوئے۔ اور جو اس باطل حکمت سے استدلال کرتا ہے یا
 اس کا اتباع کرتا ہے اس کو سوٹائی کہا جاتا ہے۔ اسی سوٹا سے
 تحقیقا "سفسطہ" مشتق ہے جیسے فیلاسوف (یعنی محب حکمت اور
 عالم حکمت) سے فلسفہ کا اشتقاق ہے۔

اہل حق کے مقابلہ میں سوٹائیوں کے تین گروہ ہیں (۱) حقائق
 اشیاء کے بالکل منکران کے وجود کو محض وہم اور خیال باطل سمجھتے ہیں ان
 کو خادیا کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بلا حجت صرف عناد اور مٹ کی وجہ سے
 حق کا انکار کرتے ہیں۔ (۲) نفس الامر میں ثبوت اشیاء کے منکر البتہ اعتقاد
 کے تابع ان کا وجود مانتے ہیں یعنی جس نئی کے بارے میں جیسا اعتقاد ہوگا
 ویسا ہی اس کا وجود ہوگا۔ حتیٰ کہ کسی جسم کو ہم عرض تصور کریں تو وہ عرض
 ہے اور عرض کو ہم خیال کریں تو وہ جسم ہی ہے۔ ان کا نام خندیا ہے۔

لقولہ حقیقۃ الشیء ما ہو عند المعتقد (۳) ثبوت شیء
 فی نفس الامر اور عدم ثبوت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگاتے
 بلکہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی چیز موجود ہے یا نہیں اور اس
 عدم علم میں شک ہے۔ اس شک کے وجود میں بھی شک ہے۔ شک
 الشک میں بھی شک ہے ولہذا جزا اسی وجہ سے ان کو لا ادریہ کہا جاتا ہے
 ثبوت اشیاء کے متعلق اہل حق ان کے مقابلہ میں دو دلیلیں
 پیش کرتے ہیں ایک تحقیقی وہ یہ کہ ہم یقیناً بعض چیزوں کے
 ثبوت کا جزم کامل دلیل ہے مثلاً دم کے ذریعہ اور بعض کا دلائل
 یقینہ کے ذریعہ اس کا انکار کرنا نفس و کما بد ہے۔ دوسری
 دلیل التزامی وہ یہ کہ تم جو حقائق اشیاء کی نفی کرتے ہو۔ یہی متحقق
 ہے یا نہیں۔ اگر نفی متحقق نہ ہو تو ثبوت کا تحقق ہو گا ورنہ ارتقاء
 نقیضین لازم آئے گا۔ اور اگر نفی کا تحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے
 ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وہ بھی حکم کی ایک قسم ہے۔ بہر نوع ثبوت
 حقائق سے چارہ نہیں۔ پس علی الاطلاق نفی حقائق صحیح نہ ہوگا وینح
 رہے کہ یہ دلیل التزامی غنادیہ کے اوپر بطریق تام حجت ہوتی ہے جو
 حقائق کی نفی پر جازم ہیں؛ بخلاف غندیہ اور لا ادریہ کے کہ ان پر
 بطریق تام حجت نہیں ہے کیونکہ غندیہ کہیں گے یہ دلیل ہمارے
 اعتقاد میں باطل ہے۔ اور لا ادریہ تو کسی حال میں نفی ثبوت کا اقرار
 ہی نہیں کرتے۔ وہ کہیں گے کہ دلیل سے علم بالثبوت ثابت نہیں ہوتا

ہاں ہم الزام سے مقصود چونکہ طالب حق کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے۔ اس لئے تینوں فرقوں ہی پر یہ حجت تام ہوگی۔

سوفسطائی اپنے مدعی کے اثبات میں کہتے ہیں کہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں۔ ضروری اور نظری۔ ضروری کے اقسام میں حسیات اور بیسیات ہیں اور ان میں سے کسی پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے تو نظری پر جو ضروری کی فرع ہے کیسے اعتماد ہوگا۔ حسیات میں کثرت سے غلطیاں ہوتی ہیں جیسے بھینگنا ایک کر دو دیکھنا ہے یا صفراوی مزاج والے کو نیچی چیز بڑی معلوم ہوتی ہے اور بیسیات میں بھی اسی طرح کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں تو اگر ان سے صحیح علم حاصل ہو سکتا تو تفاوت اور اختلاف واقع ہونے کی کیا وجہ ہے؟ لہذا علم ضروری کا فساد مستلزم ہوگا علم نظری کے فساد کو۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں عقلاء کے درمیان کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

اصل حق کی جانب سے ان کا جواب دیا جاتا ہے کہ جس کا غلطی کرنا بعض اشیاء کی معرفت میں چند عارضی اور جزئی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے اور اس قسم کی غلطی اس جرم و یقین کے منافی و مخالف نہیں ہے جو اسباب غلط کے اتفااق سے حاصل ہوتا ہے اور بیسیات میں اختلاف ہونے کی وجہ بدرہی سے تعلق و ممارست کا نہ ہونا یا طرفین حکم کا بھی طرح متصور نہ ہونا ہے پس ایسا اختلاف بدرہی کی بدامنت کے منافی نہیں۔ رہا نظریات میں اختلافات کا بکثرت ہونا سو یہ فساد نظر کی

وجہ سے ہے کہ نظر کے قواعد و قوانین کی پوری رعایت نہیں کی گئی۔ اور یہ بعض نظریات کی حقیقت اور صحت کے متافی نہیں۔ یہ جواب تو اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے مگر سو فسطائیوں سے مٹوانے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ تو کسی ایسے معلوم کو تسلیم ہی نہیں کہتے کہ اس سے کسی مجہول کا ثبوت ہو خصوصاً مثلاً اور یہ کی چاہت کہ جتنے بھی دلائل اس کے سامنے بیان کرو۔ ان کا آخری نعرہ لا اور یہی رہے گا۔ اب سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ ان کو آگ میں ڈال دو۔ پھر یا تو آگ کی حقیقت کو اچھی طرح تسلیم کر لیں یا اعلیٰ کر رکھ ہو جائیں کہ جہاں پاک

س۔ ماہو العلم و اسباب ۹

ج۔ علم کی مشہور دو تعریفیں ہیں پہلی تعریف جو ابو منصور ماتریدی سے مروی ہے یہ ہے "صفة يتجلى بها اللذ کو درطن قامت ہی ہے" یعنی علم اس صفت کو کہتے ہیں کہ جس شخص کے ساتھ وہ قائم ہو اس کے سامنے ایسی شئی جو ذکر کئے جانے کے قابل ہو چاہے وہ فنی موجود ہو یا معدوم، منکشف اور مانع ہو جائے ہیں اس تعریف کی بنا پر علم میں اور اک حواس اہل اور اک عقل التصورات، تصدیقات، یقینات، غیر یقینات سب شامل ہو جائیگی کیونکہ ان میں تجلی اور انکشاف پایا جاتا ہے۔ علم کی دوسری تعریف یہ ہے "صفة یوجب تمييز الاحتمال منقیز" یعنی علم اس صفت کا نام ہے کہ جو موصوف میں ایسا انصاف پیدا کرتی ہے کہ جس کے خلاف کا احتمال بھی نہیں رہتا ہے اس تعریف کی

بنایر علم صرف غیر تصنیفی تصدیقات کو شامل نہ ہوگا۔ باقی تمام لوازمات
اس میں داخل رہیں گے۔

ان دونوں تعریف میں فرق ہونے کی وجہ سے توافق کی یہ
صورت کی گئی ہے کہ تعریف اول میں تجلی سے انکشاف تام مراد لیا
جائے تاکہ ظن اور اس کے احتمال تقلید، شک و ہم وغیرہ نکل جائیں
جو علم یعنی یقین کے مقابل ہیں۔ پھر دونوں تعریفوں کا آلی ایک ہی ہوگا
علم کے اسباب مخلوق یعنی انس و جن اور فرشتوں کے
لئے تین ہیں۔ حواس سیمہ، خبر صادقہ، اور عقل۔ بخلاف علم خالق کے کہ
اس کا علم بواسطہ اسباب نہیں بلکہ لذاتہ حاصل ہے۔ تین پر اسباب علم
کا انحصار عقلی نہیں بلکہ استقرار اور شمع سے تین ہی معلوم ہوتے ہیں۔
جن کی وجہ حضور ہے کہ سبب علم ارادہ کرنے والے سے امر خارج ہوگا
یا نہیں اگر امر خارج ہو تو وہ خبر صادقہ ہے کہ وہ صوت کو من الخلد ج
ہے اور اگر امر خارج نہ ہو تو مغایر لکھد رک ہوگا یا نہیں اگر سبب مدرک
کا مغایر اور آلم ہو تو وہ حواس ہے اور اگر مغایر مدرک نہ ہو بلکہ وہی
مدرک ہو تو وہ عقل ہے۔

تین میں اسباب علم کے انحصار پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ
سبب سے کیا مراد ہے۔ سبب مؤثر فی العلوم یا سبب ظاہری یا سبب
مقفنی یا فی العلم فی الجملة اگر مؤثر مراد ہو تو سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی
چیز مؤثر نہیں کیونکہ حواس خبر اور عقل میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں بلکہ

حقیقت میں علم اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اگر سبب ظاہری مراد ہو یعنی جس کو عرف میں علم کا سبب شمار کیا جائے، چاہے حقیقتہً سبب نہ ہو جیسے آگ کی طرف احراق کی نسبت کی جاتی ہے حالانکہ فی الحقیقت احراق فعل باری تعالیٰ ہے تو ایسا سبب صرف عقل ہے اور حواس ادراک کے آلات ہیں۔ لہذا بخارجہوں علم میں بمنزلہ طریق کے ہیں خود یہ مدرک نہیں ہیں اور اگر سبب مقضی الی العلم فی الجملہ مراد ہو یعنی جن کو حصول علم میں تھوڑا بہت دخل ہو کہ اللہ تعالیٰ حسب عادت ہمارے اندر اس کے ساتھ ہی ساتھ علم پیدا کر دے تو ایسے اسباب تین میں مختصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ ”وجہان“ یعنی جس قوت سے مدرک کے بدن میں ظہری شدہ قول رنج و غم، خوشی و مسرت، بھوک پیاس وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے ”حدس“ یعنی وہ قوت جس سے مقدمات میں فکر کے بغیر مطلوب تک ذہن کی رسائی ہو جیسا ”تجربہ“ اور ”نظر عقل“ یعنی ترتیب مقدمات یہ سب بھی اس معنی کے مطابق اسباب میں داخل ہیں لہذا تین کے اندر انحصار کس حال میں صحیح نہیں ہو سکتا۔

جواب یہ ہے کہ ہم سبب مقضی فی الجملہ مراد لیتے ہیں اور مصنف کا مقصد متنازع کی عادت کے موافق فلسفیانہ مونگا فیوں سے قطع نظر، محض مستقل الوجود اسباب کو گنا نا ہے۔ چنانچہ انھوں نے جب استعمال حواس ظاہرہ کے بعد بعض ادراکات کو حاصل ہوتے

دیکھا تو حواس کو ایک مستقل مسبب قرار دیدیا۔ اور چونکہ دینی مملو مات
اکثر خبر صادق ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کو بھی دوسرا
سبب شمار کیا۔ اور حواس باطنہ جس مشترک خیال و ہم متصرفہ
اور حافظہ متکلمین کے نزدیک ثابت ہی نہیں باقی رہے۔ حدیثات
تجربات بدیہیات، نظریات اور وجدانیات ان کی تفصیل سے بھی
کوئی خاص فائدہ نہیں کیونکہ ان کا مستقل وجود ہی نہیں یہ سب
آثار عقل میں سے ہیں اور سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ لہذا عقل کو سبب
ثالث قرار دیا پس یہی عقل مقضی الی العلم ہوتی ہے بحجۃ الصفات۔
بدیہیات میں باطنی حدس و تجربہ یا ترتیب مبادی کے نظریات
میں چنانچہ بھوک پیاس کا علم یا الکحل اعظم من الجوز اور نور القمر
مستفاد من الشمس اور السقمونیا مہسل اور التالم حادث۔ سب میں
سبب علم وہی عقل ہے۔ اگرچہ بعض میں جس کا واسطہ بھی ہے۔
سئل۔ الحواس کدہی عند المتکلمین بینوام تعریفاتھا

وہل يجوز الخلف عما وضعت الحواس لہ ؟
ج۔ متکلمین کے نزدیک حواس پانچ ہیں۔ سمع، بصر، شہ، ذوق اور
لمس۔ اور فلاسفہ جن حواس خمسہ باطنہ کے قائل ہیں۔ اسطالی اصول
کے پیش نظر ان کے ثبوت کے دلائل نا کافی ہیں "سمع" اس قوت
کو کہتے ہیں جو کان کے بہ سوراخ میں پہنچے ہوئے شے میں محفوظ رہتا
لے مثال الوجدانی۔ لے مثال البدنی لے مثال لوسی لے مثال الجوی لے مثال النظری۔

ہے اس تہ میں ہوا جا کر ٹرک جاتی ہے پھر ہوا متکلیف ہو کر اس میں پہنچتی ہے تو مگر اوستے اس میں توجہ پیدا ہوتا ہے تب دو قوت جو صاخر اذن میں محفوظ ہے اس آواز کا ادراک کر لیتی ہے "بصر" اس قوت کو کہتے ہیں جو مقدم دماغ سے اُگے ہوئے دو ٹھوکنے پنحوں میں رکھی ہوتی ہے کہ وہ دونوں پٹھے تدریجاً ملتی الحاجبین کے ادراک کر لیتے ہیں۔ پھر جدا ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں۔ (علیٰ اندہ الکلیفۃ اللہ) (۱) اس قوت سے روشنی ماری کی رنگ اشکل، مقدار، حسن و جمال وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے "شم" اس قوت کا نام ہے جو مقدم دماغ میں ابھرے ہوئے دو ٹھوکنے گوشت میں ہوتی ہے۔ جب بو والی چیز کی بو سے ہوا متکلیف ہو کر ناک کے سوسل سے وہاں پہنچتی ہے تب اس کے رائحوں کا ادراک ہوتا ہے۔

"ذوق" اس قوت کا نام ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے پٹھے میں جاتی ہے جب لعاب لم مطعوم سے ملکر پٹھے میں لگتا ہے تب اس قوت سے مزہ کا ادراک ہوتا ہے۔

"لمس" وہ قوت ہے جو تمام بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس اشیا کی حواس برودت، زطوبت، یسوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے جب کسی چیز کا بدن سے تماس اور اتصال ہو۔

ان حواس میں سے جو جس کے ادراک کیلئے موضوع ہے اس

سے اسی کا ادراک ہو سکتا ہے۔ ایک سے دوسرے کے مدرکات کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ زبان میں چونکہ لمس و ذوق کی دونوں قوتیں مجتمع ہیں۔ اس لئے ایک ہی ساتھ کسی چیز کی شیرینی اور گرمی دونوں محسوس ہو سکتی ہیں لہذا یہ اشکال وازد نہیں ہوگا کہ واقعہ سے گرمی کیسے محسوس ہوئی حالانکہ یہ لامر کے خاصہ میں سے ہے۔

ہاں ایک دوسرے کے مدرکات کا ادراک کرنا نفس الامر میں ممکن بھی ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف رہا ہے تاہم حق یہی ہے کہ یہ ممکن ہے کیونکہ حواس کے مخصوص ادراکات ان کے ذاتی تاثیر سے نہیں ہے بلکہ عادیۃ الشریعی جاری ہے کہ حواس کے استعمال کے بعد نفس میں اشیاء کا ادراک اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتے ہیں پس باری تعالیٰ اس پر کیوں قادر نہ ہوگا کہ قوت باصرہ کے استعمال پر اصوات کا ادراک پیدا کر دے یا قوت سامعہ کے استعمال کے بعد مبصرات کا ادراک کر دے؟ ان اللہ علیٰ کل شیء قدير۔

س ۱۔ کہہ نو مال الخبیر الصادق وما هو موجب النوع ۹

ج۔ واضح ہے کہ صدق و کذب کبھی صفت ہوتی ہے خبر کی اور کبھی خبر کی کیونکہ صدق و کذب میں حکم خبری کی مطابقت و عدم مطابقت للواقع ملحوظ ہوگا یا اخبار عن ہذا حکم کی مطابقت و عدم مطابقت اول صورت میں صدق و کذب خبری صفت ہوگی اور دوسری صورت

میں خبر کی صفت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال میں کبھی اول معنی کے مد نظر صادق کو خبر کی صفت قرار دیتے ہوئے "الخبر الصادق" کہتے ہیں اور کبھی ثانی کے پیش نظر "خبر الصادق" اضافت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں یعنی "خبر الخبر الصادق" خبر صادق کی دو قسمیں ہیں، خبر متواتر اور خبر معمول، خبر متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جو اتنے آدمیوں سے منقول ہو کہ ان سب کا کذب یا تفریق ہو جانا عاۓہ محال سمجھا جاتا ہو۔ اور خبر کے ثابت ہونے پر خود بخود علم یقینی حاصل ہو جائے پس اس خبر متواتر کا موجب علم ضروری ہے (ای الذی لا یتحتاج الی الاستدلال) جیسے گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم یا دور دراز مشہور شہروں کا علم ہم کو بجز خبر کے اور کسی ذریعہ سے حاصل نہیں ہوا۔ اس کا موجب علم ضروری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر نظری یعنی استدلالی ہوتا تو جن کو استدلال کی اہلیت نہیں ہے ان کو یہ علم نہ حاصل ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ کہتے ہیں جن کو استدلال کی صلاحیت نہیں ہے ان کو بھی مکہ مدینہ کے وجود کا اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے خلیفہ ہونے کا علم حاصل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ متواتر جب علم ضروری کو مفید ہے تو عدیل علیہ السلام کے نفس کے بارے میں نصاریٰ کی خبر اور موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ باقی رہنے کے بارے میں یہودی کی خبر بھی تو خبر متواتر ہے پھر تم اس کی تہذیب کیوں کرتے ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے

کہ خبر متواتر کے لئے یہ شرط ہے کہ ہر دور میں اتنے افراد خبر دینے والے ہوں کہ ان کا توافق علی الکذب علاۃً محال ہو نیز دور اول کے خبر دینے والے واقعہ کا معائنہ کرنے والے ہوں حالانکہ عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینے والے دور اول میں کل چار فرد کا ہونا بتایا جاتا ہے۔ جن کا کذب پر متفق ہو جانا مستبعد نہیں علاوہ انہیں وہ معائنہ کرنے والے بھی نہیں بلکہ یہود سے سن کر آپس میں انہوں نے شہرت دیدی۔ علیٰ ہذا القیاس یہودی یہ خبر کہ موسیٰ علیہ السلام نے دین موسوی کو ابدی (مہیشہ سہنے والا دین) بتایا خبر متواتر نہیں کیونکہ نجات نصرباوشاہ نے جب یہودیوں کا قتل عام کیا تو ان میں اتنے افراد نہیں بچے تھے جن کی خبر کو متواتر قرار دیا جاسکے۔ نیز یہ بھی منقول ہے کہ ابن راوندی ازندق نے یہودیوں میں یہ بات اپنی طرف سے گھڑ کر مشہور کر دی تاکہ وہ مسلمانوں کے مقابلہ میں باحتیاج کریں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ خبر متواتر علم یقینی کو ایسے مفید ہوگا کیونکہ ہر ایک فرد کی خبر سے ظن محال ہوتا ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانے سے یقین کیسے محال ہوگا نیز ہر ایک کی خبر میں کذب کا احتمال ہے تو محتمل الکذب اخبار کا مجموعہ بھی محتمل الکذب ہی ہوگا کیونکہ انفرادی خاصیتیں اجتماع سے نہیں بدلا کرتی ہیں۔ چنانچہ دس کالے جیشیوں کو اکٹھا کر دینے سے وہ ہرگز گورے نہیں ہو سکتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماع میں وہ قوت پیدا

ہو جاتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی جیسے ایک منفرد بال
 کمزور ہوتا ہے اور ہر شخص قویٰ ہو سکتا ہے مگر جب چند بالوں کو اکٹھا کر لیا
 جائے تو ان میں اتنی قوت پیدا ہو جائیگی کہ چھینچے سے نہیں ٹوٹیں گے
 اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ضروریات میں تفاوت و اختلاف نہیں
 ہوتا ہے حالانکہ دو کا نصف ایک ہونے کا علم زیادہ قوی ہے۔
 اسکندر بادشاہ کے وجود کے علم سے پس خبر متواتر علم ضروری کو
 کیسے مفید ہوگا؟ نیز خبر متواتر مفید للعلم ہونے کے ہنود میں سے
 برہمن اور سومی زسومناں مندر کے بت کے پجاری انکر ہیں۔
 پس اگر خبر متواتر علم ضروری کو مفید ہوتا تو اس میں اختلاف کیوں
 پایا جاتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری کے افراد میں بھی تفاوت
 واقع ہوتا ہے جس کا منشاء التفاف و تعلق کی کمی و زیادتی ہے چنانچہ
 الواحد نصف الاثنين کی طرف ہمارا ذہن جتنا ملتفت ہوتا ہے وجود
 اسکندر پر اتنا تھوڑا ہی ملتفت ہوتا ہے لیکن نفس حصول علم ضروری
 میں کوئی تفاوت نہیں۔

نیز وہ اختلاف جس کی بنا عباد پر ہو وہ مفید للعلم ضروری
 ہونے میں مضر نہیں۔ جیسے سونسطا یہ سب ضروریات ہی کے منکر
 ہو گئے تو ان کے انکار سے کیا ضروریات بالکل منتفی ہو جائیں گے
 دوسری قسم خبر صادق کی خبر رسول ہے جن کی رسالت معجزہ سے

ثابت ہوتی ہے۔ معجزہ کہا جاتا ہے۔ جو رسول ہونے کا دعویٰ کرے اس سے خلاف عادت کسی امر کے ظہور کو تاکہ لوگوں کے سامنے اس کے دعویٰ رسالت کی تصدیق ہو جائے۔ جس انسان کو اللہ تعالیٰ تبلیغ احکام کے لئے مخلوق کی طرف بھیجے اس کو رسول کہتے ہیں کبھی رسول کیلئے صاحب کتاب ہونے کی شرط کیجاتی ہے بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

خبر رسول مفید ہے علم استدلالی کو جو بعد النظر فی الدلیل حاصل ہوتا ہے۔ دلیل اصولیین کے نزدیک وہ ہے کہ جس پر نظر صیح کرنے سے مطلوب خبری کا علم حاصل ہو جائے۔ اور مناطق کے نزدیک اس فعل کا نام ہے جو قصایہ ایسا مرکب ہو کہ اس کو قول آخر مستلزم ہو۔ اول تعریف کی بنا پر وہ جو مصالح پر دلیل محض عالم ہے۔ اور دوسری تعریف کی رو سے العالم حادث وکل حادث فله صانع کا مجموعہ دلیل ہے۔

خبر رسول کا مفید للعلم ہونا تو ظاہر ہے کہ جس کو دعویٰ رسالت کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ معجزہ دیکر بھیجے گا۔ لامحالہ جو احکام وہ بیان کرے گا ان میں وہ صادق ہو گا اور جس کا صدق نہیں ہے اس کی خبر یہ حصول علم بھی متیقن ہے۔ لیکن استدلالی اس لئے ہے کہ جب تک اس پر نظر نہیں ہوگی کہ ایسے شخص کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور جو خبر ایسی ذات کی ہو۔ وہ صادق ہے۔ اس وقت تک مفید للعلم نہیں ہوگی۔ تو اگرچہ علم استدلالی کو مفید ہے لیکن متیقن ثبات

میں مشابہ ہے علم ضروری کے جو ثابت ہو محسوسات، بدیهیات اور تواتر سے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوگا اور نہ تشکیک مشکک سے زائل ہوگا۔ ای الذی یغیر عنہ بالاعتقاد المطابق التماثل الثابت
احتراراً عن الجہل والظن والتقلید۔

مس ۱۲۔ کون خبر رسول مفید للعلم القطعی منحصراً فی المتواتر
منہ یرجع هذا القسم ایضاً الى المتواتر فالفائدة فی تقسیم
الخبر الصادق الى هذین القسمین؟

رج۔ خبر رسول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا مخبر رسول ہونا
جراً معلوم ہو جائے چاہے ان سے بالمشافہہ خبر سنی جائے یا
تواتراً ہم تک پہنچے یا اور کسی معتبر ذریعہ سے ہم کو معلوم ہو جائے
پس خبر رسول مفید للعلم البقینی کو متواتر ہی میں منحصر خیال کرنا غلط ہے
البتہ یہ بھی ایک طریق ہے علم بخبر الرسول کا۔ اور خبر واحد کا مفید
للعلم نہ ہونا اس لئے ہے کہ خبر رسول ہونے ہی میں شبہ ہے کیونکہ آثار
میں سو غفلت اور کذب کا احتمال ہے نہ اس لئے کہ خبر رسول ہونا
تو یقیناً معلوم ہو چکا محض متواتر نہ ہونے کی وجہ سے مفید للعلم نہیں
ورنہ جو مشافہہ رسول سے سنتے ہیں ان کے حق میں بھی مفید للعلم
نہ ہونا چاہیے کیونکہ تواتر نہیں پایا گیا حالانکہ بالمشافہہ رسول سے سنتے
والے کے حق میں خبر واحد مفید للعلم ہوتی ہے۔ اب کسی کو اگر یہ شبہ ہو کہ
خبر رسول جب متواتر ہو یا رسول سے مشافہہ سنی ہوئی ہو تو علم ضروری

کو مفید ہونا چاہیے کیونکہ متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوا کرتا ہے حالانکہ خبر رسول کو مفید للعلم الاستدلالی ہونا بتایا گیا۔

تو جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو خبر رسول ہونے کا علم کہ یہ الفاظ یا یہ کلام خبر رسول ہے اور دوسری چیز ہے خبر رسول سے جو حکم یا مضمون مستفاد ہو اس کا علم پس تواتر یا سماع سے صرف خبر رسول ہونا ثابت ہوا۔ اس کا علم ضروری محال ہوگا لیکن اس خبر کے مدلول و مضمون کا علم تواتر یا سماع کے ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس پر غور کرنے کے بعد کہ خبر رسول کس شان کی ہوتی ہے وقوع مضمون پر یقین ہوگا تو استدلالی علم ہو وقوع مضمون خبر رسول ہے اور ضروری الثبوت کون الخبر خبر الرسول۔ جیسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے "البینۃ علی المدنی والیمین علی من انکر" تواتر سے معلوم ہوا کہ یہ خبر رسول ہے پس یہ علم تو ہوگا ضروری۔ پھر اس سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ شرعاً واجب ہے عینہ پیش کرنا مدعی پر اور یمین منکر پر۔ لہذا اس وجوب کا علم استدلالی ہوگا جو محال ہوگا ان مقدمات کے استحضار کے بعد کہ یہ خبر رسول ہے جو ہم کو تواتر معلوم ہوا اور جو خبر رسول ہوا کرتا ہے اس کا مضمون ختم ہوتا ہے۔ لہذا اس کا مضمون بھی ختم ہوگا۔

مصنف کے خبر صادق جو مفید للعلم ہے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ متواتر اور خبر رسول۔ حالانکہ اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر اور خبر واحد جو محقق بالقرائن ہو مثلاً زید سفر سے غریب

واپس آنے کو لوگ جانتے ہیں اتنے میں ایک آدمی اگر آنے کی خبر
 دیتا ہے ادھر زید کے خاندان والے اس کے گھر کی طرف ملاقات
 کے لئے دوڑ رہے ہیں تو ایسی خبر واحد اور وہ سب خبریں بھی مفید للعلم
 ہونے میں کیا شک ہے پس مثلاً کا انحصار علی القسمین صحیح نہیں معلوم ہوتا
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر سے وہ مراد ہے جو سبب للعلم
 ہو عام مخلوق کے لئے ممکن خبر ہونے کی حیثیت سے قرآن وغیرہ سے
 قطع نظر کر کے تو خبر الشہداء خبر الملک عام مخلوق کے لئے مفید للعلم اس
 وقت ہے جب بواسطہ رسول پہنچے کیونکہ عوام الناس سے خدایا فرشتہ
 ہم کلام نہیں ہوتے لہذا یہ خبر رسول کے حکم میں داخل ہیں اور خبر
 اجماع متواتر میں داخل ہے کیونکہ اہل اجماع اتنے افراد ہوتے ہیں
 جن کا توافقی علی الکذب عاۃ محال ہو بعضوں نے جزائل اجماع کے
 بارے میں یہ جواب دیا ہے کہ یہ خبر فی نفسہ مفید للعلم نہیں بلکہ جزائل
 اجماع کی حجت پر دال ہیں ان پر نظر کرتے ہوئے مفید للعلم ہے لہذا یہ
 مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر ہے جو مفید للعلم ہو ممکن خبر
 ہونے کی حیثیت سے قطع نظر عن الاستدلال لیکن اس جواب کے
 مطابق خبر رسول بھی خارج از مقسم ہو جانا چاہئے کیونکہ یہ بھی مفید للعلم
 ہے بعد النظر والاستدلال اور یہ باطل ہے اجماعاً تو یہ جواب ہی
 صحیح نہیں۔ فتاویٰ۔

سن العقل ما هو وهل فی کونہ سبب للعلم خلاف؟ بینوا وجہ

المخالف مع دفعہ -

روح - عقل روح کی اس قوت کا نام ہے جس سے حصول علوم و ادراکات کے قابل و مستعد ہوا و یہی مال ہے اس تعریف کا کہ عقل اس جہلی صفت کا نام ہے جس کے ہوتے ہوئے سلامت آلات یعنی حواس ظاہرہ و باطنیہ کے سلامت کے وقت ضروریات کا علم لازم ہو اور بعضوں نے یہ تعریف کی کہ عقل اس جوہر کہتے ہیں جو غائیبات کا ادراک کرے بواسطہ ترتیب مقدمات اور محسوسات کا مشاہدہ سے اور اس تعریف کی بنا پر روح اور عقل ایک ہی چیز ہوگی جس کو یہ لوگ نفس نامیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقل اہل حق کے نزدیک سبب علم ہے بخلاف سمیاء و ملاحضہ کے کہ وہ عقلاً سمیاء نظریات میں عقل کو سبب علم نہیں کہتے اور بعض فلاسفہ کے نزدیک الہیات میں عقل سبب علم نہیں کیونکہ اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو اختلاف اور رایوں میں تضاد نہ ہوتا۔

مگر اختلاف کو بنا قرار دینا معیج نہیں کیونکہ اس کا منشاء فساد نظر ہے پس نظر معیج من عقل کے مفید علم ہونے میں یہ اختلاف جو ناشی عن فساد النظر ہے قاصر نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ کہنا کہ کثرت اختلاف دال ہے نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر۔ درحقیقت استدلال کرنا ہے نظر عقل سے توجہ کی مخالفت کی تھی وہی بات بالآخر ان کے قول سے ثابت ہو گئی۔ اگر اس کے جواب میں وہ

یہ کہیں کہ جمہور کا قول "نظر عقل مفید للعلم ہے۔" یہ فاسد ہے اور ہمارا استدلال بھی فاسد ہی ہے۔ اور قول فاسد کے رد کے لئے مقدمہ فاسدہ بھی کافی ہے تو ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کثرت اختلاف کو تم نے جو دلیل بتائی نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر اس سے کوئی علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں اگر علم حاصل ہو تو فاسد نہ رہا کیا قلم اور اگر کسی قسم علم کو مفید نہ ہو تو اس سے ہمارے دعویٰ کا رد ہی نہ ہو کیونکہ رد جب ہو گا کہ ہم نے جس کا انکار کیا یعنی مفید للعلم نہ ہونیکا اس کو تم ثابت کر دو لیکن تمہاری دلیل سے کوئی علم حاصل نہ ہوا تو اس کا اثبات کیسے ہو گا؟

جمہور کے قول پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ نظر عقل مفید للعلم ہوتا ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہو تو اختلاف کیوں واقع ہوا اور نظری ہے تو لازم آئے گا اثبات النظر بالنظر جو بعینہ دور ہے وہو محال اس کا جواب پہلی شق اختیار کرتے ہوئے یہ ہے کہ اختلاف ہونے ہی سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلف فیہ قضیہ بدیہی ہونے سے خارج ہو جائے کیونکہ باوقات بدیہی میں بعض طبقہ عناد اختلاف کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات بھی بعضوں کے حق میں نقصان اور ایک کے سبب مخفی ہو جاتے ہیں کیونکہ لوگوں کی عقل میں تو فطرتاً تفاوت ہو اہی کر تلے جس پر عقل نقل ہنر بان ہے پس جوشی اوساط الناس کے اعتبار سے بدیہی ہو ممکن ہے ادنیٰ طبقہ کی نظر میں نظری ہو جائے۔

اور دوسری شق کو لیتے ہوئے جواب یہ ہے کہ دور تو اس وقت
لازم آئے گا کہ کل نظر صحیح مفید للعلم، مگر نظری مان کر ایسی دلیل سے
اس کو ثابت کریں جو نظری ہو۔ حالانکہ نظری بھی ضروری المقدمات دلیل
سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس میں نظر معنی کسب عقل یا یا جاتا ہے مگر
نظری بمعنی محتاج الی الاستدلال نہیں ہوتا۔ بیسے العالم متغیر و کل متغیر
حادث اس سے حدوث عالم کا علم ضروری حاصل ہو گا۔ اب اس نظر
خاص کے مفید للعلم ہونے میں کسی کو شبہ نہیں لیکن افادہ علم قضیہ مشخصہ
مذکورہ کی خصوصیت سے نہیں ورنہ اس قسم کے دوسرے تفایا ضروری
المقدمات مفید للعلم نہ ہوتے پس معلوم ہوا کہ قضیہ مذکورہ مفید للعلم
اس لئے ہے کہ اس کی ترتیب صحیح ہے شرائط کے موافق ہے لہذا جو نظر
صحیح مقرون بالشرائط ہوگی، مفید للعلم ہوگی۔ چاہے اس کے مقدمات
ضروری ہوں یا نظری اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ **هذا هو المرام**
والله اعلم بحقیقة الحال۔

س۔ کم قضا للعلم الثابت من العقل؟ وما یرد علی کلام صاحب
البدایۃ ثم کیف دفعہ التارخ؟

ج۔ العلم الثابت من العقل قسماں! کیونکہ عقل سے علم مستفاد
ہوتا ہے یا تو اول تو جب عقل سے بغیر احتیاج فکر و نظر کے حاصل ہو گا اس کو
ضروری کہتے ہیں۔ جیسے گل بڑا ہے جڑ سے۔ دو نصف ہے چار کا
جب گل اور جڑ کے معنی دو اور چار کا مفہوم معلوم ہو گا تو علم مذکور کھنے

میں مزید غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوگی۔
 اور اگر اول توجہ عقل سے حاصل نہ ہو بلکہ استدلال یعنی دلیل
 میں غور کرنے کے بعد علم مستفاد ہو تو اسے اکتسابی کہتے ہیں۔ استدلال
 مذکور عام ہے چاہے دلیل قطعی سے یعنی علت سے معلول پر استدلال
 ہو جیسے آگ دیکھ کر دھواں کا معلوم کر لینا یا دلہن کی سے یعنی
 معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے دھواں دیکھ کر آگ کا تہ نگاہ لینا
 تشریح مذکور کے مطابق ضروری کے مقابلہ میں استدلالی کو
 اکتسابی کہنا بطریق اطلاق العام علی الخاص کے ہے کیونکہ اکتسابی
 اس علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ اسباب قصد و اختیار سے حاصل
 ہو اسباب عام ہے چاہے نظر عقل ہو یا استعمال جو اس یا توجہ
 عقل میں بغیر فکر قصد و اختیار استدلالی صرف اول پر صادق
 آتا ہے اور اکتسابی سب کو شامل ہے پس دونوں کے درمیان
 عموم خصوص منطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہو وہ اکتسابی
 بھی ہے بلا عکس۔

اس تقسیم میں تو ضروری کو اکتسابی کا قسم قرار دیا گیا۔ لیکن
 صاحب ہدایہ کے کلام میں کچھ شبہ پڑتا ہے کہ انھوں نے ضروری
 کو قسم بھی بتلایا۔ پھر اس کو اکتسابی کی قسم میں بھی شمار کیا حالانکہ
 ایک ہی شئی قسم الشئ اور قسم الشئ مخالفیت ہو سکتی ہے، جواب
 یہ ہے کہ ضروری کو دو اطلاق ہے۔ ایک تو اکتسابی کے مقابلہ

میں اس اطلاق میں ضروری کی تعریف یہ ہے کہ جو حاصل ہو مخلوق کے
 بغیر قصد و اختیار کے۔ پس اس وغیرہ کے علوم بدیہی جن میں
 اختیار صرف ہوتا ہے ضروری سے نکل جائیں گے اور اکتسابی
 میں شمار ہونگے۔ دوسرا اطلاق استدلالی کے مقابلہ میں یعنی جو حاصل
 ہو بنا فکر و فکر کے وہ ضروری ہے اسوقت اس کے علوم
 کو ضروری بھی کہا جائیگا۔ جیسے اکتسابی کہا جاتا ہے یعنی ضروری
 از قسم اکتسابی ہو جائیگا۔

پس صاحب بدایت کی تقسیم میں بھی اشکال نہیں ہوگا۔ کیونکہ
 انھوں نے اس ضروری کو قسم قرار دیا جو اختیار سے نہ ہو بلکہ اضطرری
 ہو جیسے بھوک پیاس کا اور انکی بلا ارادہ کسی چیز پر نظر پڑ جائے
 یا کان میں آدنا آجانے پر جو علم حاصل ہوا اور قسم قرار دیا اس ضروری
 کو جو استدلالی کے مقابل ہے یعنی الحاصل من غیر فکر و نظر کو اگرچہ
 اختیار ہی سے ہو۔

س۔ کیف انحصار اسباب العلم فی الثلثة جمع ان الاثر جام والخبر
 الواحد والتقليد ایضاً من ذرائع العلم؟

ج۔ قال المنع والالهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشئ عند
 احد الحق مصنف نے اس مقام پر لیس من اسباب المعرفة کہا۔
 حالانکہ بحث یہ رہی ہے اسباب علم میں اس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ علم اور معرفت مصنف کے نزدیک ایک ہے اس پر تنبیہ کے لئے ایک

کی جگہ پر دوسرے کو استعمال کیا۔

الہام یعنی القا معانی فی القلب من جانب اللہ بطریق انقیاض اگرچہ بعض صوفیہ و روافض کے نزدیک اسباب علم میں سے ہے مگر اہل حق کے نزدیک یہ سبب علم نہیں ہے۔ کیونکہ بعض وقت وسوسے سے التباس ہو جاتا ہے جس بنا پر ممکن ہے کہ القا شیطانی کو القا روحانی سمجھ بیٹھے۔ نیز بعض وقت مراد الہام میں اشتباہ پڑ جاتا ہے پس ممکن ہے کہ جو مطلب وہ سمجھے وہ مراد باری تعالیٰ نہ ہو لیکن یہ واضح رہے کہ سبب علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام مخلوق کے حق میں نہیں ہے۔ نیز خواص کے الہام بھی دوسرے پر الزام و حجت کے درجہ میں مفید للعلم نہیں ہے۔ البتہ اگر نصوص و قواعد شریعت کے مخالف نہ ہو تو خواص کے حق میں ہر الہام ہوتا ہو مفید للعلم ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہی وجہ ہے کہ اسلاف و اکابر سے الہامی علوم مقبول و مدون پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بالکل ہی ناقابل اعتبار ہوتا تو ان کا اتنا اہتمام کیوں کیا جاتا۔

فہر واحد یا تقلید کے خارج ہو جانے سے کوئی حرج نہیں کیونکہ فہر واحد تو مفید للظن ہے اور تقلید میں اگرچہ اعتقاد جازم پایا جاتا ہے مگر ممکن الزوال ہے لہذا یہ دونوں علم میں داخل ہی نہیں۔ علیٰ رائے المعتمد بن علی بن العلم ہر صفتہ تعالیٰ یا المذکور تبلیا تاما ولا یوجد التبلی التام فیہما۔

مسئلہ - العالم ماحود وما اراد المصنف بقوله بجميع اجزائه محدث۔
 ج - خدا کی ذات و صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں ان میں سے
 ہر ایک جنس کو بھی عالم کہا جاتا ہے جیسے عالم الاجسام عالم الاطراف
 عالم الحيوان الى غير ذلك اور سب کے مجموعہ کو بھی عالم کہتے ہیں۔
 عالم اصل میں اس کو کہا جاتا ہے جو دوسری شئی پہچاننے کی علامت
 ہو اور چونکہ موجودات ضائع کی معرفت کا ذریعہ ہے اس لئے ماسوی
 الشیخ جمع موجودات کو عالم کہا جائے لگا۔

مصنف یہاں سے حدیث عالم کو بیان کرنا چاہتے ہیں
 لیکن چونکہ فلاسفہ بعض اجزاء عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور بعض کو
 حادث۔ پس شرائط ان کی تردید کرنے کے لئے جمیع اجزاء کی قید فرماتا
 یعنی اہل حق کے نزدیک عالم جمیع اجزاء کا حادث ہے (قدم سے وجود
 میں آیا) بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کا مذہب یہ ہے آسمان مع مادہ
 و شکل و صورۃ کے قدیم ہے۔ نیز ماضی کا مادہ قدیم ہے۔ اسی طرح ان کے
 صور نوعیہ قدیم ہیں۔ اجسام کے صور شخصیہ اگرچہ حادث ہیں مگر
 مادہ کبھی بھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوتا یہی معنی ہے صور نوعیہ
 کے قدیم ہونے کا۔

یہ اشکال نہ ہو کہ فلاسفہ کے نزدیک جب بعض موجودات
 قدیم ہیں تو وہ ماسوی الشیخ تعالیٰ کو حادث کیسے کہتے ہیں اس لئے کہ
 حادث ان کے یہاں دو معنی پر استعمال ہوتا ہے ایک حادث بمعنی محتاج

الی غیر چاہے زمانہ کے اعتبار سے وہ حادث ہو یا قدیم ہیں کو
دوسرے لفظوں میں وہ حادث بالذات سے تعبیر کرتے ہیں۔
دوسرے معنی حادث کا مسبوق بالعدم اور اس کو حادث بالزمان
کہتے ہیں۔ پس حادث بالزمان منافی ہے قدیم کے لیکن حادث
بالذات قدیم بالزمان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے تو ماسوی اللہ کو
حادث کہنا اسی معنی کے پیش نظر ہے۔

س۔ کہہ دو عالم اللہ بنوا مع تعریفانہا

ج۔ کل عالم یاعین ہے یا عرض کیونکہ اگر قائم بالذات ہو تو عین ہے
اور اگر قائم بالذات نہ ہو تو عرض ہے۔ پھر قائم بالذات کی تفسیر میں
ہیں مشکلیں کے نزدیک قائم بالذات یہ ہے کہ خلی اپنے تجزیر یعنی وجود
فی المكان بحیث یقبل الاشارة الحسیۃ میں غیر کے تجزیر کے محتاج نہ ہو۔
بلکہ بذات خود اس کو چیز (مکان) میں پایا جائے جیسے شجر و حجر
زمین و آسمان یہ اشیاء اگرچہ چیزیں ہوتے جاتے ہیں مگر ان کا وجود
بتفسہ ہے چیز کے تابع نہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے
مکان میں منتقل ہونے پر بھی ان کا وجود باقی رہتا ہے بخلاف عرض کے
کہ اس کا وجود و تجزیر موضوع و محل کے وجود و تجزیر کے تابع ہے بذات
خود محل سے علیحدہ چیزیں پایا نہیں جاسکتا ہے اس لئے عرض کا اتصال
من المحل متمنع ہے۔ جیسے سیاہی سفیدی کہ کسی کپڑے یا بدن میں
ہو کر پائی جاتی ہے اور خود خود نہیں پائی جاتی۔ علیٰ ہذا القیاس حرکت و

سکون اجتماع و افراق، ماکولات کا ذائقہ، مشروبات کا رائقہ،
یہ سب اپنے اپنے محل ہی میں پائے جاتے ہیں۔

فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کے معنی یہ ہیں کہ شئی
اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے ساتھ ایسی خصوصیت سے قائم ہو
کہ مایقوم بہ اس کے لئے منعت ہو سکے یعنی مشتق من القائم کا محل
بالمواظاة ہو سکے منعت پر اس کو اختصاص نامتی بھی کہا جاتا ہے۔
جیسے سوا، علم، کاحل محل، بر خیم اسود اور زید عالم میں۔

مشکلین اور فلاسفہ کی تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ مشکلین کی
تعریف خاص ہے کیونکہ ان کے نزدیک قائم بالذات کے لئے متخیر ہونا
ضروری ہے۔ لہذا ذات باری تعالیٰ اور مجردات عین میں داخل نہیں
ہوں گے بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کی تعریف میں تجزیر کی قید نہیں تو
واجب تعالیٰ اور عقول و نفوس مجرودہ عین میں داخل رہیں گے۔
علیٰ ہذا القیاس عرض کی تعریف مشکلین کے نزدیک محل کے تجزیر کی قید
کی وجہ سے صفات باری تعالیٰ جو قائم بذاتہ ہیں عرض میں سے نہیں
ہوں گے بخلاف فلاسفہ کے کہ اس میں بھی انھوں نے تجزیر کی قید نہیں
رکھی لہذا بعض اختصاص بالمحل سے تعریف کی ہیں لہذا صفات باری
عز اسمہ ان کے نزدیک طرف میں داخل ہو جائیں گے۔

نکس۔ بیوا اقسام الاعیان مع تفصیل الاختلاف فی تعریف المجسمہ

ج۔ اعلیٰ ان مرکب ہوا جزا سے تو وہ جسم ہے اور اگر مرکب ہو
تو جوہر فرد ہے جو بالفعل تقسیم قبول نہیں کرتا کہ وجود خارج میں کاٹ
کر یا توڑ کر منفک کیا جاسکے۔ نہ ذہن اس کے اجزاء کی تعین کر سکے
وہ ہی تقسیم کر سکے اور نہ فرض عقل تقسیم کو جائز رکھے اسے جزا لا تجزئ
بھی کہا جاتا ہے۔

مرکب من الاجزاء کو تو جسم کہا جاتا ہے لیکن ترکیب جسم میں کتنے
جزا کی ضرورت ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ
کم از کم دو جزا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ جسم کہا جاتا ہے ما یقبل
القسمۃ کو اور کم از کم دو جزا سے جو مرکب ہوگا اس کی تقسیم الی
الجزئین ہو سکتی ہے۔

بعضوں نے کہا کہ کم از کم تین جزا ہونا چاہئے کیونکہ جسم اسکا
نام ہے جس میں تین بعد پایا جائے طویل، عرض، عمق۔ ان ابعاد سے
متعارف معنی مراد نہیں کہ جسے خطا کو طول اور اس سے چھوٹے خط کو
عرض اور گہرائی کو عمق کہا جائے۔ بلکہ ان کے نزدیک ابعاد مفروض
ہیں جس کو اولاً فرض کیا جائے وہ طویل اور ثانیاً کو عرض اور ثالثاً
کو عمق چاہے چھوٹا بڑا ہو یا نہ ہو گہرائی اس میں پائی جائے یا نہ پائی
جائے۔ پس ایک جزو کے برابر جب دوسرا جزو رکھا جائے تو ایک بعد ہوگا
پھر جب ان دونوں کے متعلق تیسرا جزو سے ایک جزو رکھا جائے تو ایک
مثلث جوہری ہو جائیگا جس میں تین بعد جوہری ہوں گے اول کو طول



ثانی کو عرض ثالث کو ملق کہا جائیگا بلکہ
بعضوں کے نزدیک آٹھ جزو سے جسم مرکب ہونا ہے انھوں
نے ابعاد ثلثہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ان میں تقاطع ہونا
چاہئے زوایا قائمہ پر (ایک خط مستقیم پر دوسرا خط کھرا کرنے سے دونوں
جانب اگر برابر دو گوشے پیدا ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو زاویہ قائمہ
کہا جاتا ہے بلکہ \angle اور ان کے تقاطع کا یہ مطلب ہے
کہ دوسری جانب بھی ایسے اور دوزاؤں سے پیدا ہو جائیں خط قائم
کے مورد سے بلکہ۔



اور ایسا تقاطع آٹھ جزو سے کم میں نہیں ہو سکتا دو جزو سے طول ہوا
ان دونوں جزو کے ملتی کی جانبیں میں دو جزو رکھتے سے عرض متقاطع
پیدا ہوگا

خط طول خط عرض

اب عمقا تقاطع کے لئے اوپر اور چار
جزو رکھنے پڑیں گے پس آٹھ جزو سے تقاطع علی زوایا قائمہ بین الابعاد
الثلثہ متحقق ہوگا۔ اس سے کم میں نہیں ہوگا۔ قائل۔

جسم کے اجزاء میں یہ اختلاف لفظی نہیں جیسے بعضوں نے کہا
کہ لا مناقشۃ فی الاصطلاح جس نے جیسے چاہا اصطلاح ٹھہرائی ہے۔

بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے کہ عرف و لغت میں جسم جس کے مقابلہ میں ہے اس کا مصداق کیا ہے۔ اس کی تعیین ہی میں اختلاف ہے اپنی جانب سے صرف اصطلاح مقرر کرنے میں اختلاف نہیں ہے کہ لفظ کیا جائے۔

پہلے گردہ نے دو جز کی ترکیب سے جسم کے تحقق پر اس سے استدلال کیا ہے کہ دو برابر جسم میں سے کسی ایک پر جب ایک جز کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہذا الجسم من ذلک۔ پس اس میں زیادتی جسمیت کا حکم لگایا جا رہا ہے ایک جز کی زیادتی سے اور زیادتی شئی کا حکم شئی کے تحقق کے بعد صحیح ہے معلوم ہوا کہ محض ترکیب کافی ہے جسمیت کے تحقق کے لئے مگر اس استدلال میں کلام ہے کیونکہ بحکمہ ہو ہی ہے جسم کے معنی اس میں نہ کہ صفتی میں اور مقولہ مذکور میں تفصیل باعتبار صفت کے ہے کیونکہ یہ مشتق ہے جسامت سے جس کے معنی ضخامت اور موٹاپے ہیں جیسے کہا جاتا ہے جسام الشئی چیز موی ہوئی۔ فہو جسیم وجسام۔ لہذا۔

س۔ ما الاختلاف فی الجزاء الذی لا یتجزأ؟

ج۔ فلا سفر جز لا تجزأ کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے اور جسم ہونے کی صورت سے مرکب مانتے ہیں متکلمین کے نزدیک جسم جز لا تجزأ سے مرکب ہے۔ جز لا تجزأ کے اثبات کی قوی تر دلیل متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ بین الکلمات یہ بات مسلم ہے کہ کوئی حقیقی کو یعنی جسم مستند جس میں

خطوط مستدیرہ ہی نکل سکتے ہیں اور اس میں اپنے پنج نہ ہو جبکہ سطح حقیقی
 جس میں فقط خطوط مستقیمہ ہی پیدا ہو سکتے ہیں رکھ دیا جائے تو ایک
 نقطہ غیر منقسم سے تناسل ہوگا۔ ○ کیونکہ اگر تقسیم ہو سکے تو خط
 ہو جائیگا جو منطبق ہوگا سطح کے خط مستقیم سے اور جو خط خط مستقیم منطبق
 ہو وہ بھی مستقیم ہی ہو کر رہے گا تو لازم آئے گا کہ وہ میں خط مستقیم نکل آئے
 تو کرہ حقیقی نہ رہے گا۔ ہذا خلاف لہذا ایک ہی نقطہ غیر منقسم سے تناسل
 ماننا ٹریگا اور نقطہ جب غیر منقسم ہے تو اس کا محل جو جز ہوگا وہ بھی
 غیر منقسم ہوگا۔ لان التقسام الممحل یقتضی انقسام الحال والحال
 المنقسم من غیر قابل للانقسام فثبت الجزء الذی لا یتجزی۔
 متکلمین کے یہاں اس کے علاوہ اور دو دلیل بہت مشہور
 ہیں۔ پہلی یہ کہ قاعدہ ہے جسم کا چھوٹا ہونا بڑا ہونا اجزاء جسم کی زیادتی
 کمی کے سبب ہوا کرتا ہے پس اگر اجزاء جسم جزء لا یتجزی تکہ غیبی نہ ہو
 بلکہ جسم میں انقسامات غیر متناہیہ جلد ہی ہو سکیں جیسا فلاسفہ کا
 مذہب ہے تو مختلف جسموں کے اجزاء میں کمی زیادتی متفق نہیں ہوگی
 کیونکہ کمی اور زیادتی متناہی ہی ہوتی ہے کہ ایک خاص حد میں پہنچ کر ایک
 کے اجزاء ختم ہو جائیں دوسرے کے اور زیادہ ہوں اور غیر متناہی کہا
 جاتا ہے جس کا کہیں سلسلہ ختم نہ ہو تو پھر اجزاء غیر متناہیہ میں کمی و
 زیادتی نہیں ہوگی۔ بلکہ سب اجسام غیر متناہی اجزاء پر مشتمل ہوتے
 کی وجہ سے باعتبار اجزاء مساوی ہوں گے۔ پس اس سے لازم آئیگا۔

کہ تمام اجسام کے حجم و موٹاپا یکساں ہو بلکہ لازم آتا ہے کہ رائل کا
 دانہ پہاڑ کے برابر ہو جائے وعاہذ القول الا الحماقة -
 دوسری دلیل جو مشہور بین المتکلمین ہے یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا
 اکٹھا ہونا جسم کے ذاتی اور طبعی اقتضا سے نہیں ورنہ ان میں کسی طرح
 انفکاک و افتراق نہ ہوتا کیونکہ ذاتی چیز سے ذات کبھی جدا نہیں ہوتی
 حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم میں انفکاک و افتراق پیدا ہوتا رہتا ہے پس
 نایب ہو گیا کہ جسم کے اجزاء کا منتشر و منفک ہونا ممکن ہے اور یہ بات
 مسلم ہے کہ ہر ممکن کے ایقان پر باری تعالیٰ قادر ہے پس ہم کہیں گے
 کہ باری تعالیٰ جسم کے اجزاء کو یہاں تک الگ الگ کرنے پر قادر ہو گا
 کہ اس سے آگے اور تجزیہ محال ہو۔ اسی درجہ پر پہنچ کر ہم کہیں گے کہ اب
 صرف جزو لا تجزئ رہ گئے یعنی جن کا اور تجزیہ محال ہے۔ اب اگر تم
 کہو کہ اور بھی تجزیہ ممکن ہے تو اس میں بھی قدرت باری تعالیٰ کا نفوذ
 ماننا پڑے گا جس درجہ تک تجزیہ ممکن ہے وہاں تک اس کے آگے
 بھر جزو لا تجزئ رہے گا اور اگر ممکن ہوئے ہوئے بھی نفوذ قدرت نہیں
 مانتے تو تجزیہ لازم آئے گا فی حق اللہ وہو صریح الکفر پس اس درجہ تک قدرت
 ماننی پڑے گی کہ اس کے آگے اور ممکن نہیں بلکہ محال ہے وہی جزو لا تجزئ
 ہے اور محال میں قدرت مؤثر نہ ہونے سے نسبت بجزائی ذات الی باری
 لازم نہیں آتا۔ ہذا۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اثبات جزو کی یہ سب دلیلیں

ضعیف ہیں کیونکہ اول دلیل سے زیادہ سے زیادہ نقطہ غیر منقسمہ ثابت ہوتا ہے اور انقسام محل سے انقسام حال یا اس کے برعکس اس وقت ہوتا جب کہ حلول سریانی ہو یعنی جب اجزاء حال محل کے ہر ایک جزو مقدار ہی میں سرایت کر جائے جیسے بانی کپڑے میں حلول کرتا ہے مگر حلول طریانی جس میں حال محل کے محض مجاور جو اس کے اندر سرایت نہ کرے ایک انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا اور نقطہ کا حلول اپنے محل میں طریانی ہے پس عدم انقسام نقطہ سے عدم انقسام محل لازم نہیں آتا۔

دوسری اور تیسری بدلیل اس لئے مضعیف ہیں کہ ان دونوں کی بنا پر اس پر ہے کہ جسم اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ جسم غیر متناہی انقسامات کے قابل ہے اور بالفعل اس میں اجزاء نہیں بلکہ جس طرح جسم دیکھنے میں ایک شئی واحد متصل ہے اسی طرح حقیقت میں بھی ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی قلت و کثرت کی بنا پر نہیں ہے بلکہ جسم طبعی کے ساتھ جو مقدار قائم ہے اس کے اعتبار سے عظم و حجم اور صغر ہوا کرتا ہے۔ پس دوسری دلیل توجہ وین سے گئی۔ تیسری دلیل میں بھی کہا جائیگا۔ اجزاء بالفعل تو نہیں ہیں ہاں افتراق ممکن ہے لا الی نہایہ۔ یعنی کوئی جزو ایسا نہیں نکلے گا کہ اس کی تقسیم نہ ہو سکے بلکہ اس میں بھی تقسیم ممکن ہوگی لا الی نہایہ کے معنی یہ ہیں توقف عند حد لا بجزی التقسیم بعداً۔ اگرچہ انقسامات کا

جمل تنہا ہی ہو گا۔ جبکہ عدد غیر تنہا ہی ہے یا مقدرات باری تعالیٰ
غیر تنہا ہی ہیں، یعنی لا تعقّد عند صدور نہ جو عدد بھی گنوں گے تنہا ہی ہو گا اور
جتنے مقدرات وجود میں آئیں گے سب تنہا ہی ہونگے مگر کہیں یہ سلسلہ نہیں
ختم ہو گا۔ اسی عمل جتنی بھی دلیلیں اثبات جزیں قائم کی گئیں کچھ نہ کچھ ضعف
سے کوئی بھی خالی نہیں۔

یہ اشکال نہ ہو کہ جزاء کی بحث سے مشکلیں کو سروکار کیلئے۔ یہ آخر کو نشا
عقیدہ ہے جس پر نجات موقوف ہو کیونکہ بہت سے امور سے جو عقائد حقہ کے
خلاف ہیں جزاء کے اثبات کے بعد ان سے نجات مل جاتی ہے مثلاً پیروی و
صورتہ کا قصہ جو قدیم عالم کے عقیدہ تک مخفی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس حرکت افلاک کا دائمی ہونا یا خرق و انقیام سماء کا
انتہاء یہ سب نفی جزا پر مبنی ہیں مگر جزا ثابت ہو جائے تو ان خرافات باطلہ
سے بآسانی نجات مل جائے گی۔

سئل۔ العرض ما ہو؟ وهل یحدث فی الاجسام والجواهر؟
ج۔ عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ
تجزی میں تابع ہو کر یا اختصاص نامتی کے طور پر وجود ہو، عرض کی تفسیر درست
نہیں کہ جس کا عقل و تصور غیر محل ممکن نہ ہو، جیسا کہ بعض کا گمان ہے کیونکہ
یہ بات صرف بعض اعراض میں ہے، جیسے اعراض نسبیہ و اضافیہ، دوسرے
اعراض میں نہیں ہے، عرض اجسام اور جوارہ کے ساتھ قائم ہو کر پایا جاتا ہے
اس جملہ کو بعض نے عرض کی تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے تاکہ صفات باری تعالیٰ

سے احتراز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ تعریف میں سے نہیں بلکہ محض عرض کے حکم کا بیان ہے۔ عرض کی مثالیں باعتبار انواع مختلفہ کے یہ ہیں :-
 "اخوان" لون کی جمع بمعنی رنگ، اس کی اصل بعض کے نزدیک رد ہیں۔
 سیاہی اور سفیدی۔ اور بعض کے نزدیک ان کے علاوہ اور بھی تین ہیں۔
 سرخی، سبزی، زردی، اور باقی دوسرے رنگ انہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔
 "اکوان" یعنی حصول فی الخیال کی چار قسمیں ہیں، اجمال و افتراق،
 حرکت و سکون۔ "طوتم" یعنی ذاتی۔ اس کی نوعیں ہیں، حرارت
 (تلی)، حرقت (تیزی)، طوح (ملکیتی)، عفو (ظاہر زبان کا سگر جانا)
 حموضت (ترشی)، قبض (زبان کے ظاہر و باطن کا سگر جانا)، خلالت
 (شرابی)، وسومت (جربہ بن)، تعاہت (بے مزی)، ان کی ترکیب سے اور
 بے شمار انواع پیدا ہوتے ہیں۔ "روائح" رائحہ کے بہت سے انواع ہیں۔
 لیکن ہر نوع کے لئے کوئی خاص نام نہیں ہے۔ نہ کورہ اعراض میں سے
 ان کو ان کے علاوہ باقی سب صرف جسم ہی میں عارض ہوتے ہیں۔

مسئلہ - بینوا دلائل حدوث العالم معاجزہ مفسلاً؟

ج - جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ کل عالم با اعیان ہے یا اعراض اور
 اعیان منحصر جسم اور جہر میں اور یہ سب کے سب حادث ہیں لہذا عالم بھی
 حادث ہوگا۔ اعراض کا حادث ہونا بعض تو بالمشاہدہ ثابت ہے اور
 بعض بالذلیل۔ مشاہدہ سے مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی یا گرمی کے بعد
 سردی یا نور کے بعد ظلمت۔ اور جہر مسبق بالعدم ہوا کسی کو حادث کہتے

ہیں اور دلیل سے یوں ثابت ہے کہ عرض عدم کو قبول کرتا ہے یعنی
 فنا ہو جاتا ہے مثلاً سفیدی جا کر سیاہی آ جاتی ہے یا کسی بدن میں سردی
 آ جانے سے گرمی دور ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا النقیاس اور یہ ثابت ہو چکا کہ
 کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی کیونکہ اگر قدیم واجب بالذات
 ہو تب تو اس کا فنا نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر واجب بالذات نہ ہو جب
 بھی واجب کی طرف اس کا استناد بطریق ایجاب یعنی جس کا وجود بالنظر
 الی کمال ذاتہ تعالیٰ واجب ہو ماری تعالیٰ کے اختیار و قصد سے اس کا
 صدور نہ ہوا ہو۔ اس لئے کہ قصد و اختیار کے بعد پایا جائے تو قبل القصد
 دامادہ معدوم ہو گا تو قدیم قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہو جائیگا۔ پس
 قدیم اگر ذات واجب نہ ہو تو اس کی طرف مستند بطریق ایجاب نا ممکن
 ہو گیا اور ایسے قدیم پر فنا ظاہری نہیں ہو سکتا مسترا وجود ہو گا ورنہ تخلف
 معلول عن العلۃ لازم آئیگا اور یہ مستلزم ہے ثبوت نقصان فی العلۃ
 کو اور واجب تعالیٰ میں نقصان پایا جانا منسحب ہے۔

اور اعیان کا حادث ہونا اس لئے کہ یہ حادث سے کبھی خالی نہیں
 ہوتے اور جو حادث سے خالی نہیں ہوتے وہ حادث ہی ہوا کرتے ہیں
 حادث سے خالی نہ ہونا اس لئے ہے کہ یہ حرکت و سکون سے کبھی جدا
 نہیں ہو سکتے کیونکہ جسم یا جوہر کے لئے مکان یا جہ ضروری ہے۔

پس اگر اس وقت حاضر سے پہلے بھی اسی چیز مکان میں تھا تو ساکن
 ہے ورنہ متحرک یہی مراد ہے ان کے قول المحرکہ کونان فی المکانین

والسکون کونان فی اینین فی مکان واحد کا۔ اگر کسی کو اشکال ہو کہ اگر
 شئی پیدا ہونے کا ان فرض کیا جائے تو اس سے قبل اس پر کوئی ان گذرا
 ہی نہیں نہ اس مکان میں زردوسرے مکان میں۔ پس ان حدود کے اعتبار سے
 وہ جسم نہ ساکن ہوگا نہ متحرک۔ حالانکہ تم کہتے ہو کہ کوئی عین حرکت و سکون سے
 خالی نہیں ہو سکتا فیصلہ بالادعیت تو جواب یہ ہے کہ اگر چہ ہمارا یہ کہنا غلط
 ثابت ہو جائے کہ کوئی جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں ہوتا۔ مگر اصل
 دعویٰ حدود تو مان ہی کیا گیا۔ پس ہماری غرض پر یہ اشکال اثر انداز
 نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں یہاں بات ہے ان اجسام کے بارے میں جن پر
 زمانہ مدید گذر چکا ہے ورنہ ان حوادث یوحیہ کا کون منکر ہے کہ ان کے
 اثبات کے درپے ہوں۔

حرکت و سکون کا حادث ہونا ظاہر ہے کہ وہ عرض ہیں حیراتی نہیں
 رہتے نیز ماہیت حرکت میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال
 پایا جاتا ہے اور قدیم ہونا اس کی منافی ہے۔ اسی طرح ہر سکون پر عدم طاری
 ہو سکتا ہے کیونکہ جسم حرکت کے قابل ہے اور قدیم میں عدم نہیں آ سکتا
 لہذا حرکت و سکون حادث ہیں۔

پس جسم وجود پر جن کو حرکت یا سکون لازم ہے حادث ہیں ورنہ
 لازم آئے گا کہ حوادث ازلی میں پائے جاویں اور قدیم کہنا دیں اور یہ محال ہے۔
 اس مقام پر چند بحثیں ہیں دلیل مذکور سے جمیع عالم حادث ہونا واجب
 ثابت ہوگا کہ جو ہر اجسام میں اعمیان کا انحصار ثابت ہو جائے اور ممکن

قائم بالذات غیر متغیر کا وجود متعین ہونا ثابت ہو جائے حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ فلاسفہ اجسام و جوہر کے علاوہ مطلق اور نفوس مجردہ کے قائل ہیں ایسے جتنا ان کو باطل نہ کیا جائے مدعی ثابت نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممکنات کا وجود ثابت ہو چکا ہے ان کا حدوث بیان کرنا مقصود ہے اور ثابت وجودہ منحصر ہے اعیان متغیرہ اور اعراض میں کیونکہ وجود مجردات کے جتنے دلائل ہیں سب اثبات مدعی کیسے ناکافی میں جس کی تفصیل مطلوبات میں ہے۔

(۱۲) دلیل مذکور سے بعض اعراض کا حدوث معلوم ہوا سب کا معلوم نہیں ہوا۔ کیونکہ بہت اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث یا ان کے اضداد کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوتا مثلاً آسمان میں جو اعراض پائے جاتے ہیں شکلیں روحنیاں وغیرہ وہ سب مدعی بالمشاہدہ نہیں۔ حالانکہ مدعی ہے تمام اعراض کو حادث ثابت کرنا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اعراض کا حادث ہونا جب مشاہدہ سے معلوم ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محل حوادث حادث ہوا کرتا ہے جس سے تمام اعیان کا حادث ہونا معلوم ہو چکا تو جتنے اعراض ان کے ساتھ قائم ہونگے ان سب کا بھی حادث ہونا بالکل واضح ہو جائے۔ محل حادث ہوا اور حال قدیم ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے فحبت المدعی بغیر فعل (۳) پہلے جو کہا گیا کہ جسم اگر قدیم ازلی ہو تو لازم آئے گا کہ حوادث ازلی میں ہوں۔ اور یہ محال ہے اس ازل سے کیا مراد ہے آید وہ کوئی حالت

مخصوصہ اور وقت معین ہے کہ جسم اس میں ہونے سے حادث کا بھی وہاں ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ ازل اس کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ ازل سے مراد جس کا کوئی اول نہ ہو۔ یا جس کا وجود زمانہ غیر متناہی جہت ماضی میں پھر ہو اور اس حسی کر کے حرکات حادثہ ازل ہو سکتے ہیں یعنی حرکت کا کوئی اول نہیں جو کبھی حرکت فرض کرو اس سے پہلے دوسری حرکت ہوگی پس مطلق حرکت قدیم ہے اور ہر ایک جزئی حادثہ ہے اور یہی مذہب ہے فلاسفہ کا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود مستقل نہیں بلکہ وہ جزئیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ جب تمام جزئیات حادث ہوئے تو مطلق کیسے قائم ہوگا؟

(۴) دلیل کی بناء اس پر تھی کہ ہر جسم جزئی ہے اور اس کے تسلیم کر لینے سے لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہوں کیونکہ پیر نام ہے اس جسم کے سطح باطن کا جو ممکن کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہو تو جس جسم کے سطح باطن کو ممکن کا مکان بنایا گیا چونکہ وہ بھی جسم ہے اس لئے اس کا بھی کوئی نہ کوئی مکان ہوگا وہ بھی اور کسی جسم حاوی کا سطح باطن ہوگا اس جسم حاوی کا بھی کوئی اور مکان ہوگا۔ فقہاء السلسلۃ الی وجود اجسام غیر متناہیہ اور غیر متناہی اجسام کا پایا جانا محال ہے پس وہ دعویٰ ہی صحیح نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اور چیز شکلیں کے نزدیک اس خدا مہیوم کو کہا جاتا ہے جو ہم ممکن سے رہا ہو جائے۔ اور خدا کے اجاد جسم کے

ابعاد میں نفوذ کر جائے۔ اس طرح کہ دونوں کے بعد میں وہی انطباق ہو جائے، پس جسم ممکن کے لئے ممکنین کے نزدیک دوسرے جسم کی طرف احتیاج ہی نہیں جس پر اجسام غیر متناہیہ کے وجود کا امکان ہو یا فلاسفہ جو سطح باطن لنجسہ النقاوی کو ممکن کہتے ہیں لکے اوپر یہ اشکال قائم ہوگا۔

مسئلہ۔ هل للعالم محدث ومن هو؟ بینو امع دلیلہ دھن فی دلیل وجود الصانع توجد الاشارة الى بطلان التسلسل؟

رجح۔ دلائل مذکورہ فی مابقی سے عالم کا حادث ہونا واضح ہو چکا اور یہ بدیہی بات ہے کہ حادث خود بخود موجود نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کے لئے کوئی محدث اور موجد ہونا ضروری ہے۔ پس عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جو واجب الوجود ہے۔ یعنی اسی کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں غیر کی طرف بالکل محتاج نہیں۔

ہم نے محدث عالم کو واجب الوجود کہا کیونکہ اگر اس کا وجود واجب نہ ہو بلکہ جائز ہو تو حادث اور من جملۃ العالم ہوگا جو محدث عالم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ خود عالم میں داخل ہونے کے ساتھ محدث عالم کہنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ شئی اپنی ذات کے لئے علت ہو اور یہ باطل ہے نیز پہلے بتائے ہیں کہ عالم کو عالم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ وجود صانع کے لئے علامت ہو تو اگر عالم کا صانع من جملۃ العالم ہو تو شئی اپنی ذات کے لئے علامت ہو جائے گی وہو ایضاً باطل بدیہی یہی حاصل ہے ان کے کلام کا بھی جنھوں نے وجوب صانع پر یوں دلیل

قائم کی کہ جمیع ممکنات کے محدث کا واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ممکن ہوا تو خود ہی اپنے وجود میں محتاج الی العللہ ہو گا۔ پھر تمام ممکنات کا موجود کیسے ہو سکتا ہے ورنہ علتہ الشیء لنفسہ اولعللہ لازم آئیگا۔
وہما باطلان۔

بعضوں نے دلیل مذکور سے یہ خیال کیا کہ وجود موانع کی اس دلیل میں بطلان تسلسل کا ذکر نہیں آتا۔ مگر درحقیقت اس میں بھی بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حاصل مذکور یہ ہے کہ سلسلہ ممکنات اگر لای الی نہایت ترتیب دی جائے تو مجموعہ سلسلہ غیر متناہی ہو جہ ممکن ہونے کے علت کا محتاج ہو گا۔ پس علت یا تو جمیع ممکنات کے لئے جمیع ممکنات ہی ہوگی۔ فلزم ان یکون الشیء علتہ لنفسہ وہو محال یا تو بعض علت ہے جمیع کے لئے اس میں بھی علتہ الشیء لنفسہ لازم آئے گا کیونکہ یہ بعض بھی تو جمیع میں داخل ہے۔ نیز اس صورت میں کون الشیء علتہ لازم آئیگا کیونکہ جس بعض کو جمیع کے لئے علت مانا گیا یہ بھی تو ممکن محتاج الی العللہ ہے تو لامحالہ بعض آخر کو جو معلول تھا اس بعض کا علت کہنا پڑیگا۔ (مثلاً: علت مجموعہ آب و دھج کیلئے اودب علت ہوا کے لئے) لہذا کون الشیء علتہ لازم آیا وہو محال۔ پس علت سلسلہ ممکنات سے خارج ہوگی اور ممکنات کے علاوہ ممکن ہے یا واجباً دل صالح العللہ نہیں کیونکہ جو خود موجود نہ ہو وہ دوسرے کے لئے موجب کیسے ہو سکتا ہے تو واجب کا علت ہونا متعین ہو گیا لہذا سلسلہ ممکنات

واجب پر منقطع ہو جائیگا۔ فیصلہ التسلسل نہ ہوا۔

فیصلہ التسلسل کی مشہور دلیل جریان تطبیق ہے جس کا حاصل ہے کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کے دو مجموعہ کو فرض کیا جائے کہ جانب ہذا متناہی میں ایک دوسرے سے کچھ بڑھا ہوا ہو مثلاً ایک جزء زیادہ ہو اور دوسری جہت میں دونوں غیر متناہی ہوں۔ اب جو مجموعہ جانب مبداء میں ناقص ہے اس کو کھینچ کر زائد کے برابر کر لو پھر دونوں کے اجزاء میں تطبیق دیتے جاؤ کہ ناقص کا جزء اولی زائد کے جزء اولی کے ساتھ اور جزء ثانی جزء ثانی کے ساتھ اور ثالث ثالث کے ساتھ علیٰ ہذا القیاس۔ پس اگر زائد کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں ناقص کا ایک ایک جزء واقع ہو تو لازم آئے گا کہ ناقص زائد کے مساوی ہو جائے یہ تو صریح محال ہے۔ اور اگر زائد کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں ناقص کا جزء نہ پایا جاوے تو ناقص کا سلسلہ منقطع اور متناہی ہو جائیگا پس اس سے زائد کا بھی متناہی ہونا لازم آیا کیونکہ جانب مبداء میں ہم نے زائد کو ایک جزء سے بڑا فرض کیا تھا ناقص سے اور دوسری جانب دونوں مساوی تھے۔ پھر جب ہم نے مبداء میں دونوں کو مساوی کر دیا تو اس ایک جزء کی زیادتی تنہا نہیں ظاہر ہوتی چاہئے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ متناہی پر اگر کوئی شے متناہی مقدار میں زیادہ ہو تو وہ بھی متناہی ہوتی ہے۔ اور یہاں زائد کی زیادتی ناقص متناہی پر ایک جزء سے ہے تو متناہی کے مقدار پر ایک بڑھنے سے کیسے وغیرہ متناہی

ہو جائیگا فیصلہ التسلسل اسی وجود سلسلہ غیر متناہیہ مرتبہ۔
 واضح رہے کہ یہ برہان تطبیق ان اشیاء میں جاری ہو سکتی ہے
 جو موجود فی الواقع ہیں جیسے محلول دومی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی
 الماضی فرض کیا جائے۔ اور محلول ایسی سے ایک سلسلہ غیر متناہی
 الی الماضی فرض کیا جائے۔ پھر دونوں کو تطبیق دیجائے۔ علی بامرہ
 لیکن جن کا وجود خارج نہیں ہے محض وہی ہے ان میں یہ دلیل نہیں
 چل سکتی اور نہ ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہے کیونکہ برہان تطبیق سے
 محال ثابت ہوا۔ غیر متناہی مرتب کا وجود بوجہ خارج ہونا اور جن کا
 وجود محض وہی ہو ان میں تطبیق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہم استغناء اور
 غیر متناہیہ مرتبہ سے قاصر ہے پس جہاں وہم کے گاہوں تطبیق کا
 سلسلہ بھی منقطع ہو جائیگا۔ لہذا مراتب اعداد سے اشکال نہیں ہو
 سکتا ہے کہ یہ اگر غیر متناہی ہوں تو ہم ایک مجموعہ سلسلہ فرض کرتے
 ہیں واحد سے لائی نہایا اور دوسرا مجموعہ انہیں سے لائی نہایہ پھر
 ہم دونوں کو تطبیق دیتے ہیں مبدا میں برابر کر کے اب اگر ہر ایک
 سلسلہ کے احاد کے مقابلہ میں دوسرے سلسلہ کے احاد کا برابر لانا نقطہ
 مقابلہ ہو تو ناقص ہوا واحد مجموعہ زائد ہوا حد کے برابر ہو جائیگا اور یہ محال
 ہے تو غنتا میں ایک مجموعہ کو ناقص ہوا حد اور دوسرے کو زائد ہوا حد
 کہنا ٹیڑھے گا جس سے دونوں سلسلہ کا متناہی ہونا لازم آیا۔ حالانکہ
 فرض کیا تھا غیر متناہی "ہذا خلف" علیٰ ہذا القیاس باری تعالیٰ کے

مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں لیکن مقدورات ناقص ہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور محالات مقدورات سے خارج ہیں۔ اور معلومات زیادہ ہیں کیونکہ ذات باری عزاسمہ اور محالات بھی معلومات میں داخل ہیں اب مقدورات ناقصہ کو اگر معلومات زائدہ سے تطبیق دیجائے تو وہی بات لازم آئے گی کہ متناہی ہو جائے والمفروض انہما غیو متناہیین۔

لیکن ہماری توضیح مذکور سے دونوں اشکال مرتفع ہو گئے۔ کیونکہ مراتب اعداد اور مقدورات و معلومات اگرچہ غیر متناہی ہیں مگر موجود فی الخارج غیر متناہی نہیں ہے کیونکہ جتنے بھی تحت الوجود آتے جائینگے سب متناہی ہوں گے پس ان کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایسی حد تک نہیں پہنچتے کہ اس کے اوپر زیادتی نہ ہو سکے بلکہ جو مرتبہ بھی فرض کرو اس سے آگے اور مراتب کی زیادتی ہو سکتی ہے اسی کو غیر متناہی بمعنی لا انقطاع عند حد کہا جاتا ہے۔ فمامل۔

س۱۰۔ قد روا برہان التماضع علی وحدانیۃ تعالیٰ المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما الہمۃ الا اللہ لفسدتا۔ ثم فعلوا ان فی الایۃ حجة افشاءۃ ام تعلیم مع ما لہا وما علیہا۔

ن۔ ح۔ صانع عالم واجب الوجود واحد ہے جس کی وحدانیت پر کیا تمناع بین المتکلمین مشہور دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دو ہونگے تو ان کے آپس میں مخالفت ممکن ہوگی۔ اگرچہ بانفصل اتفاق ہو مثلاً

ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت سکون کا ارادہ کرے زید سے۔ چونکہ دونوں امر یعنی حرکت و سکون فی نفسہ ممکن ہے اور ممکن سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے اور دونوں ارادہ میں بھی کوئی تضاد نہیں اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں میں ہے۔ پس دونوں ارادہ کے تعلق کے بعد یا تو حرکت و سکون دونوں ایک وقت میں پاسے جائینگے اور یہ محال ہے لکونہما ضدین۔ پس اگر حرکت باقی گئی تو جس نے سکون چاہا تھا وہ عاجز ہو گیا اور اگر سکون پایا گیا تو جس نے حرکت کا ارادہ کیا تھا وہ عاجز ہو گیا بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور عاجز واجب الوجود نہیں ہوتا کیونکہ جو عاجز ہے اس کو احتیاج ہوگی غیر کی طرف اور احتیاج دلیل حدوث و امکان ہے پس یہ محال یعنی اجتماع ضدین یا واجب کا واجب نہ ہونا تعدد کو ممکن بنانے سے لازم آیا لہذا معلوم ہوا کہ تعدد محال ہے کیونکہ ممکن کے فرض سے محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ فرض محال مستلزم ہوا کرتا ہے۔

یہی حاصل ہے اس دلیل کا کہ اگر تعدد صانع ممکن ہو تو ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر نہیں تو اس کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور محذور دلیل حدوث و امکان ہے فبطل تعدد الواجب۔

تقریر یا سبق سے یہ شبہات بھی رفع ہو گئے کہ کوئی کہے یہ جائز ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں کیونکہ ہم نے جو اذاتفاق کی نفی نہیں

کی بلکہ وقوع اختلاف کے ممکن ہونے پر دلیل کی ہلکی اور امکان وقوع
تخالف سے وقوع بالفعل لازم نہیں آتا کہ جواز اتفاق منفی ہو جائے
اسی طرح اگر کوئی کہے مخالفت ہی غیر ممکن ہے کیونکہ مستلزم ہے محال
کو یا تو دونوں ارادہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اجتماع ہندین کی
وجہ سے یہ دونوں احتمال بھی دفع ہو گئے پہلی تقریر سے کیونکہ ہم نے
اس کی تصریح کر دی ہے کہ دونوں امر فی نفسہ ممکن ہے اسی طرح یہ
بھی بنا دیا گیا کہ دونوں ارادہ کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ
ارادہ تین میں کوئی تضاد نہیں بلکہ تضاد ہے مراد میں میں۔ اب یہ دونوں
باقی ممکن فی نفسہ ہیں تو استحالة کا لزوم تعدد فرض کرنے سے ہوا نہ کہ
ان کے ملنے سے کیونکہ ممکن مستلزم محال نہیں ہوا کرتا۔

یہ برہان تالیف جس کی طرف آیت لو کان فیہما الہة الا اللہ
لفسداً تاہیں اشارہ ہے مفید للیقین ہے اور یہ دلیل قطعی ہے مگر لفظ
آیت میں جس طرف سے استدلال ہے وہ ظنی ہے جس سے ظاہر میں اور
عوام جنہیں عقلی دلائل سے انسیت نہیں ہے انہیں قناعت حاصل
ہو جاتی ہے اس قسم کا استدلال، خطاب عوام میں زیادہ مفید ہوتا
ہے کیونکہ اس کے مقدمات عادی ہوتے ہیں اگرچہ ان میں لزوم حقیقی
نہ ہو لیکن بادی النظر میں عموم احوال پر نظر کرتے ہوئے جمہور کے
نزدیک مسلم ہو کر رہتے ہیں۔ چنانچہ عدم وقوع فساد ارض و سما سے عدم
تعدالہم پر استدلال عادی ہے کیونکہ عادتاً اللہ ہی ہے کہ جہاں حکام

متعدد ہوتے ہیں تو لڑائی بھڑائی ہوتی تہتی ہے اس لئے عوام کے ذہن میں یہ بات بحیثیت لزوم کے رچی ہوئی ہے کہ تعدد حاکم مستلزم ہے آپس میں وقوع فساد کو۔ پس ان کے سامنے یہ کہنا کہ آسمان زمین میں اگر دو الہ ہوتے تو ان میں لڑائی ہوتی۔ پھر آسمان و زمین سب درہم برہم ہو جاتے۔ حالانکہ تم دیکھو رہے ہو کہ زمین و آسمان کے نظام تکوینی میں کوئی فساد نہیں تو سمجھ لو کہ چند الہ نہیں ہیں بالکل اطمینان بخش ہے لیکن کوئی اگر دلیل عقلی کے اصول پر اس میں نظر کرے کہ دوسرے احتمالات حقیقتاً اس میں نہ پائے جاویں اور عدم فساد ہر حال میں مستلزم ہو عدم تعدد کو تو اس کے حق میں افادہ علم کے لئے دلیل کام نہیں کیونکہ عدم فساد سے اگر بالفعل عدم فساد مراد ہو تو عقلاً یہ مستلزم نہیں عدم تعدد کو کیونکہ احتمال ہے متعدد الہ ہوتے ہوئے بھی انہوں نے آپس میں بالفعل اتفاق کر لیا ہے اگرچہ ان میں مخالفت ممکن ہے مگر وقوع بالفعل تو ضروری نہیں لہذا اس تقدیر پر عدم فساد عدم تعدد کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اتفاق کی وجہ سے ہو فلا تم الدلیل۔ اور اگر عدم فساد سے بالامکان مراد ہے یعنی اگر زمین و آسمان میں الہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہو گا جب بھی دلیل تام نہیں کیونکہ فساد کے عدم امکان پر کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ مستقبل میں فساد پایا جاوے بلکہ وقوع فساد کے بارے میں دلیل قائم ہے نص صریح قرآن و احادیث اس پر شاہد ہیں کہ موجودہ نظام ایک دن

درہم برہم ہونے والا ہے تو عدم امکان فساد جب مسلم نہیں تو اس سے عدم تعدد ویر استدلال کیسے ہو سکتا ہے۔

یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ملازمیت قطعی ہو سکتی ہے اگر نفسہ بنا سے عدم تکون وجود مراد لیں یعنی اگر دو صانع ہوتے تو ان میں نما افعال میں تخالف ہو سکتا۔ ایسی صورت میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا۔ اور نہ مصنوع پایا جاتا حالانکہ ہم مصنوعات کا مشاہدہ کر رہے ہیں معلوم ہوا دو صانع نہیں ہیں۔

کیونکہ تخالف و تمنع کے ممکن ہونے سے اس کا وقوع بالقض تو ضروری نہیں ہے۔ پس تکون میں بھی اگرچہ تخالف فی نفسہ ممکن ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصنوع نہ پایا جاوے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بالفعل اتفاق کر لیا ہو یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ مصنوع نہ بن جائے۔ عدم وجود بالفعل مراد ہو اور اگر عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہو تو اس کا منقض ہونا ہی مسلم نہیں کیونکہ مصنوع کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عدم وجود مصنوع ممکن نہیں تھا۔ یہ جب لازم آتا کہ ہم وجود مصنوع کو واجب کہتے حالانکہ مصنوع کا وجود کذب ہے پس عدم مصنوع بالامکان جب متقی نہیں تو عدم تعدد بھی اسس کو لازم نہیں ہوگا۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ آیت کو تعدد الہ کے استفاء پر دلیل کیسے کہا گیا کیونکہ خوین نے تصریح کی ہے کہ تو آنا ہے یہ بتانے کیسے

کہ ثانی یعنی ثانی زمانہ ماضی میں منتفی ہے بسبب انتفاء اول کے نہ کہ انتفاء ثانی دلیل ہوتی ہے انتفاء اول کے لئے جیسے کہا جاتا ہے لو جستی لا عطیتک تو اس کا مقصد یہ ہے کہ زمانہ ماضی میں انتفاء اعطاء اس لئے ہوا کہ مجھے منتفی رہا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ عدم اعطاء دلیل ہے عدم مجھے کئے کما ہو الظاہر پس آیت مذکورہ من قبل الدلیل ہے ہی نہیں بلکہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عدم فساد زمانہ ماضی میں، عدم تعدد الہ کے سبب سے نہ کہ عدم فساد دلیل ہے عدم تعدد کے لئے۔ کما قلتم

اس کا جواب یہ ہے کہ تو کا حقیقت میں رد استعمال ہے ایک تو اس معنی میں جو ذکر کیا گیا اور اس کا دوسرا استعمال استدلال کے لئے ہوتا ہے کہ جزاء کا انتفاء دلیل ہو اگر تا ہے انتفاء شرط پر جیسے کہا جاتا ہے لو کان العالم قدما لکان غیر متغیر ہما استدلال کے لئے ہے بلا تعین زمانہ یعنی غیر متغیر ہونا منتفی ہے بلکہ متغیر ہے تو عالم کا قدیم ہونا بھی منتفی ہے لہذا حادث ہے آیت مذکورہ میں بھی ثانی استعمال کے موافق تو نایا گیا ہے تاکہ انتفاء ثانی دلیل ہو جائے انتفاء اول کیلئے

س۔ ما اراد المصنف من توصیف اللہ تعالیٰ بالقدیم، وھذا واجب والقدیم متغائران اہم متساویان؟ بیوا مع ما قدیم۔

ج۔ واجب کیلئے اگرچہ قدیم ہونا لازمی ہے کیونکہ قدیم کے معنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں پس اگر واجب کے لئے قدیم لازمی نہ ہو

بلکہ حادث ہو سکے یعنی مسبوق بالعدم تو واجب الوجود نہیں رہے گا
 کیونکہ واجب الوجود کہا جاتا ہے جس کا وجود ذاتی ہو اور حادث کا
 وجود غیر سے مستفاد ہوتا ہے تو لامحالہ واجب قدیم ہوگا۔ حتیٰ کہ بعضوں
 نے واجب اور قدیم کو مترادفین کہا ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے مترادف کا
 اطلاق صحیح نہیں۔ دونوں کے مفہوم میں بڑی فرق ہے۔ ہاں مصداق کے
 اعتبار سے ان میں تساوی ہے یا نہیں۔ یہ محل کلام ہے بعضوں نے
 مصداق میں تساوی سے بھی انکار کیا واجب کا مصداق خاص ذات
 باری تعالیٰ ہے اور قدیم عام ہے صفات و ذات دونوں اس کے
 مصداق ہیں۔ یہ اشکال نہ ہو کہ اگر صفات بھی قدیم ہوں تو تعدد
 قہراً لازم آئے گا جو منافی توحید سے ہے کیونکہ ذات قدیم میں تعدد
 توحید کی منافی ہے اور یہاں صفات قدیم میں تعدد پایا جا رہا ہے
 جو کہ توحید کی منافی نہیں۔

امام حمید الدین غزالی اور ان کے تابعین کے نزدیک واجب
 اور قدیم میں باعتبار مصداق کے تساوی ہے تو صفات جیسے قدیم
 ہیں ویسے واجب بھی ہیں کیونکہ قدیم اگر واجب نہ ہو تو جائز عدم
 ہوگا۔ لہذا اپنے وجود میں بغیر کا محتاج ہوگا تا کہ جہت وجود کی ترجیح
 ہو جائے اور جس کا وجود غیر سے حاصل ہوا اور غیر کے ایجاد سے وہ موجود
 جو حادث ہوا کرتا ہے پس قدیم کو واجب نہ مانتے سے حادث
 ہونا لازم آئے گا لہذا جو قدیم ہے وہ واجب بھی ہے اس دعوٰی سے

ان پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات واجب الوجود ہوں تو باقی بھی ہوں گے کیونکہ واجب برحق نہیں آسکتی اور بقا ایک معنی عرضی ہے جو بنفسہ بدون محل کے نہیں پائے جاسکتے ہیں اور یہاں محل ہو رہا ہے۔ صفات واجبہ جو خود قائم بالذات نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے تابع ہیں اور جن کا قیام بنفسہ نہیں ہے وہ دوسرے کے لئے محل بھی نہیں ہو سکتے جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے تو صفات کو واجب ماننے میں ہی بات لازم آ رہی ہے کہ صفت بقا کا قیام ہو دوسرے صفات کے ساتھ وہو محال۔

اس اعتراض کا جواب خود انھوں نے دیا ہے کہ حقیقت میں بقا کوئی معنی زائد نہیں ہے جو صفات کے ساتھ قائم ہوں بلکہ بقا کہا جاتا ہے شے کے استمرار وجود کو اور شے موجود کے لئے وجود کا استمرار ہونا یہ کوئی زائد معنی نہیں ہے کہ موجود کے ساتھ قائم ہو بلکہ یہ نفس وجود ہی کی ایک کیفیت ہے۔

اگرچہ اشکال مذکور کا جواب انھوں نے دیا ہے لیکن اس مقام پر لا محالہ اشکال پھر بھی باقی ہے کیونکہ صفات کو واجب لذاتہ یا توحید حقیقی کی منافی ہے اور ممکن کہ تو صفات قدیم نہیں یہ بیگہ بقول متکلمین ہر ممکن حادث ہے حالانکہ صفات قدیم ہیں۔

اس اعتراض سے نجات کے لئے اگر کہا جائے کہ صفات قدیم ہیں زمانہ کے اعتبار سے یعنی ملبوق بالعدم نہیں ہیں اور ایسے قدیم کے

ساتھ حادث جمع ہو سکتے ہیں یعنی حدوث ذاتی کے کہ محتاج الی ذات
الباری ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو پس صفات قدیم ہیں زمانا اور
حادث ہیں زمانا تو ہر ممکن حادث ہے کا اطلاق بھی درست رہا۔ اگرچہ
اس اعتراض سے تو نجات مل جائیگی۔ حادث و قدیم کی تقسیم ذاتی و
زمانی کو تسلیم کر کے جو کہ فلاسفہ کا مذہب ہے مگر اس سے خروج علیحدہ
کے علاوہ دوسرے بہت سے قواعد اسلامیہ کو چھوڑنا پڑے گا۔
فلا یصغی الی هذا الجواب۔

س ۲۔ کیف علمان اللہ تغلے حتی قادر علیہ سمیع،
بصیر، شافی، موبد، وھل یعمد الاستدلال علی الصفات بالشرح
مہ کون ثبوت الشرع موقوف علیہا۔

ج۔ جب یہ بات ہو چکی کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہے تو اس کے ساتھ
یہ بھی عیاں ہو جائے کہ وہ زندہ قدرت والا مہکتے والا سمیع، بصیر،
شافی، مرید بھی ضرور ہے کیونکہ عالم کا ایسا نظام ہے کہ ساتھ پیدا
کرنا پھر اس میں ہر قسم کے تصرفات کرنا عجائبی غرائب کا نمودار کرنا
صفات مذکورہ سے جو متصف نہیں اس سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔
علاوہ انہیں ان صفات کے اضداد نقص و عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ
کا بری و پاک ہونا ضروری و واجب ہے۔ نیز قرآن و احادیث متواترہ
میں بھی ان صفات سے متصف ہونے کی تصریحات ہیں لہذا ان صفات
سے متصف ہونا جیسے عقلاً ضروری ہے ویسے ہی نقلاً بھی واجب ہے۔

کسی کو شبہ ہو کہ ثبوت شریعت صفات کے ثبوت پر موقوف ہے
پھر شریعت سے کیسے ان صفات پر استدلال کیا جاسکتا ہے تو اس
کا جواب یہ ہے کہ تمام صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں بلکہ
بعض پر جیسے وجود صانع - کلام باری تعالیٰ علم، قدرۃ الارادۃ اور بعض
پر ثبوت شرع موقوف نہیں تو جن پر ثبوت شرع موقوف نہیں ایسے
صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال صحیح ہوگا۔

س۔ ۱۔ هل يجوز ان يكون الله تعالى عرضا او جساما او جودها ؟
ج۔ ہاں باری تعالیٰ "عرض نہیں ہے" کیونکہ عرض قائم بالذات
نہیں ہے بلکہ اپنے وجود میں محل کا محتاج ہے اور محتاج ممکن ہو کر رہا ہے
تو عرض بننے میں واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔

نیز عرض کے لئے بقاء متعین ہے واجب تعالیٰ کو عرض ہاں تو واجب
کا فنا ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ عرض باقی کیوں نہیں رہ سکتا
اس لئے کہ بقاء ایک معنی غیر مستقیم بالذات ہے۔ اب اگر عرض کو باقی
مانا جائے تو بقاء قائم ہوگی عرض کے ساتھ اور قائم ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ عرض کے تجزئہ کے تابع ہو کر اس کا تجزئہ ہوگا حالانکہ عرض کو
بذات خود تجزئہ حاصل نہیں تو دوسرے اس کے تابع ہو کر تجزئہ کیسے ہوگا
لیکن یہ دلیل غلطی ہے۔ دو باتوں پر ایک یہ کہ بقاء وجودی
سے ایک رائے معنی ہے اور دوسری کے ساتھ غرض ہے حالانکہ ہم پہلے بیان
کر چکے کہ بقاء حقیقت میں استمرار وجود کا نام ہے اور استمرار کوئی معنی

زمانہ نہیں بلکہ وہ وجود ہی ہے بہ نسبت مستقبل اور ماضی کے اور یہی وجود اگر
زمانہ ماضی میں نہ ہے تو کیا ہائیکہ و متحدہ و لم یبق تو بقاء کی نفی و حقیقت
وجود کی نفی ہے زمانہ ماضی کے اعتبار سے اس کے معنی نہیں ہیں کہ وجود کے
علاوہ بقاء کوئی علیحدہ عرض ہے صرف اسی کی نفی کی جا رہی ہے نہ کہ وجود
کی پس بقاء شئی کے معنی ہونگے۔ شئی کا وجود مستمر ہے لہذا قیام العرض
بالعرض لازم نہیں آیا۔

دوسری بات یہ کہ قیام المعنی بالمعنی کے خیال ہونے میں یہ
وجہ تباہی گئی کہ قیام المعنی بالشئی کا مطلب یہ ہے کہ معنی اپنے تئیں دوسری شئی
کے تئیں تابع ہو اب وہ شئی اگر عرض ہو تو خود اسے تئیں حاصل نہیں کہ
دوسرا اس کے تابع ہو کر تئیں ہو حالانکہ ہم نے قیام المعنی بالشئی کی جو توجہ کی
ہے کہ اختصاص نامعنی مراد ہے یعنی اول نعت ہونا کی گئی اور ثانی منوعات
ہو جیسے صفات باری تعالیٰ ہیں۔ ان میں اگر یہ قیام بالمعنی الاول
صادق نہیں آئیگا۔ کیونکہ ذات باری تئیں نہیں کہ صفات کو ذات کی تبعیت
میں تئیں حاصل ہو۔ لیکن قیام کو اگر اختصاص نامعنی پر محمول کیا جائے تو قیام
المعنی بالمعنی کا خیال ہونا لازم نہیں آتا۔

جن کے نزدیک قیام العرض بالعرض خیال ہے جس کی بنا پر وہ بقاء
العرض کو منتفی جانتے ہیں۔ ان پر یہ اعتراض وارد ہو تا تھا کہ عرض کا
عدم بقاء تو مشاہدہ کے خلاف ہے۔ ہم جسم کے الوان کو زمانہ دراز تک
دیکھتے ہیں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ حقیقت میں عرض

باقی نہیں رہتے جو محسوس ہوتا ہے وہ ان کی مثالیں ہیں گویا ہر آن
 میں عرض فنا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اس کے مثل عرض متحد ہو جاتا
 ہے مگر فنا اور متحد میں ایسا تسلسل ہے کہ حس تیز نہیں کر سکتا ہے۔
 جیسے باری انظر میں قطرہ بارش منزل بن السحاب کو خط اور شعاع جو الہ کو
 دائرہ خیال کی جانتا ہے اس لئے غلط فہمی سے یہ سمجھتا ہے کہ عرض
 بنفسہ باقی ہے۔ مگر ان کا یہ جواب اجسام میں بھی جاری ہو سکتا ہے
 کہ اگر کوئی اجسام کے باقی رہنے کو تسلیم نہ کرے اور محسوس جسم کو متحد
 امثال پر حل کرے حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں۔ پس عرض کے باقی
 میں بھی اس قسم کے تکلفات اختیار کرنے کی کوئی ضرورت پڑی حالانکہ
 قیام بمعنی الثانی کی بنا پر قیام المعنی یا معنی میں کوئی استحالة نہیں۔
 البتہ جن جگہ قیام العرض بالعرض کے جواز پر حرکت سرعہ اور
 حرکت بطیہ سے استدلال کیا کہ حرکت عرض ہے اور سرعت یا بطور بھی
 عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ یہاں دو چیزیں ہی
 نہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسری شئی کا نام سرعت یا بطور جو عرض ہے
 حرکت کو بلکہ حرف حرکت ہی ہے جو قائم بالمتحرک ہے اور سرعت بطیہ سے متصف
 ہونا دوسری حرکت کے مقابلہ میں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک حرکت کو ایک
 ہی وقت سرعہ اور بطیہ کہہ جاسکتا ہے جیسے حرکت فرس سریع ہے۔
 بالنسبۃ الی حرکت البقرة اور بطیہ ہے بالنسبۃ الی حرکت الخیر پس اگر
 سرعت و بطور اضافی چیز نہ ہوتی تو لازم آتا کہ ایک شئی ایک ہی وقت میں

صفات متضادہ سے متصف ہو۔ وہ ہو محال۔

اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ سرعت و بطور حرکت کے انواع میں سے نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقی میں اضافات سے اختلاف نہیں ہو کرتا بلکہ امور داخل سے جو عند الاضافہ بھی بحالہ باقی رہتے ہیں۔

”اور نہ وہ جسم ہے“ کیونکہ جسم مرکب محتاج الی الاجزاء اور متجز محتاج الی الخیر ہوا کرتا ہے اور احتیاج دلیل حدوث ہے جو منافی وجوب کا نام ہے جو متجز ہے کیونکہ اس سے جو مرکب ہے یعنی جسم وہ متجز ہے پس باری تعالیٰ جو ہر اس لئے نہیں کہ جو ہر ہونے کی صورت میں متجز اور جز جسم ہونا لازم آئے گا جو مستلزم ہے احتیاج اور تابعیت کو اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جو ہر اس موجود کا نام ہے جو اپنے تقوم میں محل کا محتاج نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے اگرچہ جو ہر باری تعالیٰ پر صادق آ سکتا ہے کہ وہ موجود ہے محل کا محتاج نہیں مگر فلاسفہ نے جو ہر کو اقسام ممکن میں سے شمار کیا ہے۔ اور موجود سے ان کی مراد ماہیت ممکنہ موجودہ ہے۔ لہذا فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ جو ہر نہیں سکتا البتہ اگر جسم سے قائم بنفسہ اور جو ہر سے مطلق موجود غیر محتاج الی المحل مراد لیجائے تو باری تعالیٰ پر ان کے اطلاق کرنے میں ظاہر کوئی اشناع اور خرابی نہیں۔ مگر چونکہ اسماء باری تعالیٰ کی تعیین موقوف

علی الشریعۃ ہے اور شریعہ میں جسم یا جوہر کا اطلاق باری تعالیٰ کے حق میں نہیں پایا جاتا ہے علاوہ ازیں جسم و جوہر کے اطلاق کے وقت ذہن اکثر مرکب و متجزی کی طرف مہکت کرتا ہے۔ اس لئے یا وجود مراد سابق کے اعتبار سے خالی نہ ہونے کے اطلاق جائز نہیں نیز مجسمہ اور نصاریٰ ہارے کا جسم جوہر کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کرتے ہیں جس سے باری تعالیٰ کی تشریح ضروری ہے۔ پس ہم اگر جسم معنی مذکور کے اعتبار سے اطلاق کریں لیکن ان کی اصطلاح سے متاثر نہ ہونے اور معنی فاسد کے ایہام کی وجہ سے اس اطلاق سے احتراز ضروری ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ عدم و رد و شریع کے سبب اگر جسم جوہر کہنا جائز ہو تو موجود واجب قدیم کا اطلاق بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ نصوص قرآن و احادیث میں یہ الفاظ بھی وارد نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نصوص ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ما ثبت بالاجماع بھی اادلہ شریعت میں سے ہے اور الفاظ مذکورہ کا اطلاق اگرچہ قرآن و احادیث میں نہیں ہے لیکن اجماع سے ان کا اطلاق ثابت ہے کہ سلف نے بلا اختلاف باری تعالیٰ پر ان کا اطلاق کیا ہے۔ جو ہمیں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ لفظ اللہ و نصوص میں وارد ہے اور قدیم و واجب اللہ کے مراد ہے۔ اور وجود مفہوم واجب کو لازم ہے پس لفظ اللہ واجب شریعت میں وارد ہے تو اس کے مرادفات کے اطلاق کی اجازت بھی ثابت ہوگی چاہے اسی لغت عربیہ کے مرادفات ہوں یا دوسری لغات کے علمی

اپنی زبان میں اسماء باری تعالیٰ کے مرادف الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں اور کوئی اس پر کبیر نہیں کرتا تو خود ہی لغت عربیہ میں جو مرادف الفاظ ہونگے ان کا اطلاق بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ قائل۔

س۔ هل الله تعالى موصوف ومحدود ومعدود ومتعبر ومتوكل
ومتناه وديوصف بالماہیۃ والکیفیۃ ویتمکن فی مکان ویمجرى علیہ
زمان ام لا۔

ج۔ نہ باری تعالیٰ شکل و صورت والا ہے کیونکہ شکل و صورت جسمانی چیزوں کے لئے ہوتی ہے، کیفیات اور احاطہ حدود کے توسط سے اور خدا جسم سے پاک ہے۔

اور نہ وہ محدود ہے نہ معدود یعنی اس کی کوئی حد نہایت نہیں کہ عمل ہو کثرت متعلقہ کا جیسے خدا ہے کیونکہ خواہ جسم میں سے ہے اور نہ وہ کثرت منفصلہ کا تحمل ہے یعنی کسی اعتبار سے اس میں تعدد و کثرت نہیں نہ اجزاء کے اعتبار سے نہ جزئیات کے اعتبار سے۔

وہ جزا والا نہیں ہے اور نہ مرکب ہے اجزاء سے یعنی نہ اسکی تحلیل و تفریق سے اجزاء نکل سکتے ہیں اور نہ وہ اجزاء سے مؤلف ہے کیونکہ متجزی یا مرکب بننے سے اقتیاج الی اجزاء ہوگی جو منافی ہے وجوب کے۔ نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ قلم ہی مفادیر یا اعداد کی صفت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ مقدار و عدد سے منزہ ہے۔

اور وہ متصف بالماہیۃ نہیں ہے یعنی اس کی کوئی ماہیۃ فاعلی

یا جنسی نہیں ہے جو باہر ہو کے جواب میں واقع ہو جیسے مازید و بکر ککر سوال
کیا جلسے تو جواب میں واقع ہوگا "انسان یا سوال کیا جائے انسان
جواب ہوگا حیوان۔ باری تعالیٰ کے لئے ایسی کوئی ماہیت نہیں ہے کیونکہ
نوع مرکب ہے جنس قبیل سے اور جنس جز ہے مرکب کے اور باری تعالیٰ
نہ مرکب ہے اور نہ جز مرکب ہے۔

"نہ وہ متصف بالکیفیت ہے" مثلاً رنگ اذائقہ بواجزارة بردہ
رطوبتہ بوسہ وغیرہ اسے وہ متصف نہیں کیونکہ یہ خاص کر جسم میں پائی جاتی
ہیں ترکیب سے جسم میں جیسا مزاج پیدا ہوگا ایسی کیفیت اکیس یا لی بائلی
اور باری تعالیٰ ترکیب سے اور جسم سے پاک ہے تو ان کیفیات سے علیٰ غرہ ہوگا
"اور وہ کسی مکان میں ممکن نہیں" کیونکہ ممکن کہا جائے ایک
بعد کا دوسرے میں نفوذ کرنا چاہیے وہ بعد ثانی مہم ہو جیسے ممکن نہیں
ہیں یا متحقق ہو جیسے افلاطون کا مذہب ہے اسی بعد ثانی کو مکان کہا
جاتا ہے جسے ممکن مگر کر دیتا ہے کہ ممکن کے بعد اور اس بعد میں ممکن
ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ میں بعد اور مقدار کے متحقق نہیں اس لئے کہ
یہ قائم یا جسم ہوتا ہے یا تجزی کو قبول کرتا ہے اور باری تعالیٰ اس سے
مترتب نہ لہذا اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جو ہر فرد بھی تجز ہوا کرتا ہے حالانکہ اس
میں کوئی بعد نہیں جو دوسرے بعد مہم میں نفوذ کرے کیونکہ بعد ہونے
کی صورت میں جو ہر فرد نہیں رہیگا بلکہ تجزی ہو جائیگا پس تجزی و ممکن

کے لئے اگر بعد کا ہونا ضروری ہے تو جو ہر فرد کو کیسے متخیر کیا جاسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متخیر اور ممکن ہیں تسکوی نہیں بلکہ ممکن خاص ہے اور متخیر عام ہے۔ متخیر کیا جاتا ہے اس فراغ منوہم کو جسے کوئی چیز بھرتے جا رہے یہ طعی ممتدا و رد و بعد ہو یا غیر ممتد ہو دونوں کو عام ہے اور ممکن ممتد کے ساتھ خاص ہے۔ پس پہلی کی دلیل سے عدم ممکن فی امکان ثابت ہوتا ہے عدم تخیر ثابت نہیں ہوتا۔

البتہ باری تعالیٰ متخیر بھی نہیں لیکن اس کی دلیل اور ہے وہ یہ کہ اگر متخیر ہو تو ازل سے ہے یا بعد میں متخیر ہوا۔ اگر ازل سے متخیر مانو تو چیز کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ماسوائے اللہ جمیع عالم حادث ہے کما بین۔ اور اگر بعد میں ہو تو واجب کا محل حادث ہونا لازم آتا ہے اور حادث کا محل حادث ہو کر تا ہے پس لازم آئیگا واجب قدیم حادث ہو جائے۔ وہو باطل۔

نیز عدم تخیر برہوں بھی دلیل دیا سکتی ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متخیر کہا جائے تو چیز سے مساوی یا ناقص ہے یا زائد اگر مساوی یا ناقص ہو تو قسما ہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ چیز قسما ہی ہے اور اگر زائد ہو تو تخیر لازم آئیگا کیونکہ بعض مطابق للخیز اور بعض خارج لہذا بعض اور تخیر کو مستلزم ہوا واضح رہے کہ باری تعالیٰ کے لئے جب مکان ہونا غلطی ہو گیا تو اس کے لئے کوئی جہت نہیں ہوگی۔ علو، سفلی وغیرہ وہ منصف نہیں ہوگا۔ کیونکہ جہت یا تو انتہائے مکان کو کہا جاتا ہے یا مکان ہی کے

بول جاتا ہے شیء آخری طرف نسبت کرتے ہوئے۔ توجہ یا غواض
مکان میں سے ہے یا نفس مکان ہی ہے بالنسبۃ الی شیء آخر پس باری تعالیٰ
جب مکان سے منزه ہے جہت سے بھی منزه ہوگا۔

”نہ اس پر زمانہ گزرتا ہے۔ اس لئے کہ زمانہ حادث چیزوں کیلئے
ہوتا ہے کیونکہ متکلیفین کے نزدیک زمانہ ایسے متعدد کو کہتے ہیں کہ جس سے
دوسرے متعدد کا اندازہ کیا جائے اور حکماء کے نزدیک مقدار حرکت فلک
کو زمانہ کہتے ہیں۔ پہلی صورت میں اس کا متعدد ہونا دوسری میں حادث
ہونا لازم آتا ہے سو وہ حادث و متعدد نہیں ہے۔

مش۔ بلینوامبئی الترتیب ماہوہ وبما تشعبت المحاسن فی
اثبات الجمیۃ والجمیۃ للہ تعالیٰ۔

ج۔ جو تسہیلات ذکر کئے ان کی بنا یہ ہے کہ وہ واجب الوجود کی بنا
ہیں اور حدوث و امکان کے امارات میں سے ہیں۔

اور بعض مشائخ نے جو وجوہات ذکر کئے ہیں کہ عرض اس لئے نہیں
کہ اس کی بغاوت متنع ہے اور جوہر کے معنی جس سے دوسرا مرکب ہو اور جسم کے
معنی جو دوسرے سے مرکب ہو پس واجب اگر مرکب ہو تو اس کے تمام
اجزاء یا صفات کمال سے متصف ہوں گے جس سے تعدد لازم آئے گا یا
متصف نہیں تو نقص و حدوث لازم آئے گا۔ ملاحظہ از میں جسم ہونے کی
تفہیم میں تمام صورت و اشکال مقاریر و کیفیات سے متصف ہوگا یا بعض
سے۔ تمام سے ہو تو اجتماع ضد لازم آئے گا۔ اور بعض سے تو ترجیح بامریح

لازم آئیگا۔ کیونکہ سب امور و اشکال و مقدار میں نفسہ افادہ مدح و ذم
 میں برابر ہیں۔ اور محدثات سے کبھی کسی کی ترجیح نہیں ہوتی پس ضرور چوگا
 کہ کسی شخص کے ذریعہ تفصیل جو جس سے احتیاج الی غیر لازم آئیگا بخلاف تمام
 قدرۃ اور ان کے اعضاء کے ان میں اشکال ترجیح بلا مرجح کا نہیں ہو سکتا
 کیونکہ یہ صفات کمال میں سے ہیں اور اعضاء و صفات نقص میں سے اس لئے
 ترجیح ہو جائے گی۔ نیز ان سے متصف ہونے پر مصنوعات دلالت کرتے ہیں
 ایسی وجوہات مقام تشریح میں بیان کرنا مناسب نہیں کیونکہ اکثر قرآن
 میں سے غیر مسلم ہے۔ مثلاً المحققین پھر ان میں قیل و قال کی گنجائش بہت
 ہے اس لئے ہم نے جو وجہ بیان کی کہ یہ سب واجبات و وجود کی منافی ہیں
 اسی پر بس کرنا بہتر ہے ورنہ مخالفین کے لئے حیدان تنقید بہت وسیع ہو جائیگا
 مصنف نے تنزیہات کے ذکر میں بہت ہی بالغہ سے کام لیا ہے
 اور ایسے قیود و شرط لگائے ہیں جن کے ذکر کرنی کوئی حاجت نہیں تاکہ
 مجسمہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسم و جہت اعضاء و اشکال ماننے ہیں ان کا
 اچھی طرح رد ہو جائے ان کا تمسک بعض نصوص سے ہے جن میں باری تعالیٰ
 کے لئے یذرحل ساق انزل من الفوق الی التحت وغیرہ کا ذکر ہے نیز
 عقلی طور پر بھی یہ استدلال کیلئے کہ جو کبھی دو موجود فرم کیا جائے یا تو
 ایک دوسرے سے متصل ہوگا یا متفصل مبائن فی الجہۃ ظاہر ہے اللہ
 تعالیٰ عالم میں طول کیا ہوا نہیں ہے نہ عالم کا وہ محل۔ تب لا محالہ عالم
 سے جدا ہوگا کسی ایک جہت میں اور جو جہت میں ہوتا ہے وہ منحصر ہوتا ہے۔

اور ہر متخیز جسم یا جز جسم ہے پس اللہ تعالیٰ متخیز جسم یا جز جسم متشکل و
 قنایہ ہی ہوگا۔ یہ دلیل بالکل بھوس ہے جو محض دہم پر مبنی ہے کیونکہ اس
 میں قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔ کیا ضرور ہے کہ محسوس موجودین کے
 جو احکامات ہوں وہ باری تعالیٰ پر بھی صادق آئیں نیز دلائل قطعہ سے
 باری تعالیٰ کا منزه ہونا ان امور سے ثابت ہے پس جن نصوص میں ان کا
 اثبات ہے۔ ان کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ منشاہات میں داخل محض
 کی وجہ سے ان کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں یہی سلف کا طریقہ ہے۔
 یا ان کی ایسی تاویلات کی جائے جس سے ذات باری تعالیٰ پر نقص لازم
 نہ آئے اور دلائل قطعہ سے جو ثابت ہو اسے اس کے مخالف نہو جانچ
 متاخرین کا یہی مسلک ہے۔

س۔ ۱۔ هل يشبه الله تعالى شئ؟

ج۔ باری تعالیٰ کے مشابہ و مماثل کوئی چیز نہیں (پس مشکلم شئی) نہ ذات
 میں نہ صفات میں کیونکہ ذات میں اگر مماثل ہو تو توحید و جب باقی نہ رہیگی
 جو دلائل قطعہ سے ثابت ہو چکی ہے اور صفات میں اس لئے کہ کوئی شئی مشابہ
 نہیں ہو سکتی کہ مخلوقات کی جو صفت بھی لیجائے مثلاً علم یا قدرت یا اللہ
 وہ عرضی حادث، ممکن اور متجدد ہے اور باری تعالیٰ کی صفات ازلی ذاتی،
 واجب دائمی ہیں پس کسی حال میں بھی صفات مخلوق صفات خالق کے
 مانند اور قائم مقام نہیں ہو سکتے۔

مماثلت کی تشریح میں صاحب ہدایہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے

کہ اس کے تحقق کے لئے دو چیزوں میں جمع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک
 ضروری ہے اگر کسی وصف میں بھی اختلاف ہو تو انہیں مماثلت نہیں ہوگی
 اور شیخ ابوالمعین نے تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ مماثلت میں التثنی کیلئے کسی
 ایک وصف میں برابری کافی ہے۔ اگرچہ ان میں متعدد وجوہ سے مماثلت پائی
 جائے جیسے کہا جاتا ہے زید عمرو کی مانند ہے علم فقہ میں جبکہ ان میں سفاہت
 میں برابری ہو۔ ابوالمعین نے شیخ اشعری کے اس قول کو بھی فاسد بتلایا کہ
 مماثلت نہیں ہو سکتی جب تک جمع وجوہ میں مساوت نہ ہو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا ہے الخفۃ بالخفۃ مثلاً بمثل۔ اس میں مراد شارع کو حق مطلب
 فی الکلیل ہے اس لئے کہ وزن یا عدد حیات میں تفاوت ہوئے کے باوجود
 یہ الخفۃ بالخفۃ ہا اتفاق جائز ہے پس صاحب بدایہ اور ابوالمعین کے
 کلام میں ظاہر التعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت میں کوئی تعارض
 نہیں کیونکہ صاحب بدایہ نے جمع وجود سے مساوات کو مماثلت کے لئے
 جو شرط قرار دی ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا
 دعویٰ کیا گیا ہو اس میں من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے نہ کہ تمام
 اوصاف میں۔ اور شیخ اشعری کا مطلب بھی یہی ہے تو نص مذکور سے
 کوئی اشکال ان پر نہیں ہوگا کیونکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ کل میں من
 کل الوجوہ مماثلت ہو نہ یہ کہ تمام اوصاف میں اس لئے کہ تمام اوصاف میں
 دو چیزوں کے درمیان اگر اشتراک ہو جائے تب تو دو چیزیں ہی نہیں
 رہ سکتیں بلکہ دونوں ایک ہو جائیں گی۔

س ۲۲۔ اهل یخرج عن علمہ اللہ تعالیٰ و قدرتہ شئی ؟
 ر ج۔ باری تعالیٰ کے علم و قدرت سے باہر کوئی چیز نہیں کیونکہ اگر بعض چیزیں خارج ہوں تو ان کے اعتبار سے جہل اور غفلت لازم آئیگا جو ذات باری تعالیٰ میں نقص ہے۔ نیز تمام چیزیں بالنسبۃ الی الشراک درجہ میں ہیں پس بعض سے علم و قدرت کے تعلق کے لئے کسی مرتجعی ضرورت ہوگی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے لہذا باری تعالیٰ محتاج ہوگا مرجح کی طرف جو منافی واجب ہے۔ علاوہ ازیں مخصوص تطفیہ سے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کا تمام اشیا کو محیط ہونا مرا حۃ ثابت ہے اس سے فلاسفہ کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں اور وہ ایک سے زیادہ پیدا کرنے پر قادر نہیں اور دوسرے کا بھی جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم نہیں اور نظام معترضی کا بھی جو کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں۔ اسی طرح بلخی کا جو کہتا ہے کہ ہندو کے جیسے افعال پر خدا قادر نہیں۔ اور سب معترضہ کا جو کہتے ہیں کہ افعال بنا پر خدا قادر نہیں۔

س ۲۳۔ هل لله صفات ثبوتیۃ ؟ بینوا الاختلاف فیہا
 مع دلایل اهل السنۃ و الجماعۃ۔

ج۔ اہل حق کے نزدیک باری تعالیٰ مستقل صفات ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ معترضہ اور فلاسفہ کے نزدیک جب تعالیٰ کی ذات بحث کے علاوہ کوئی زائد صفت اس کے ساتھ قائم نہیں

ہے۔ البتہ اسی ذات کا تعلق جب معلومات سے ہو تو اے عالمِ قدرت سے ہو تو قادر کہا جاتا ہے۔ پس ذات ایک ہی ہے مختلف اعتبارات سے اس کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا اس طرح نہ ذات میں کثرت ہوگی اور نہ تعدد۔ مگر لازم آئے گا جو خلافِ توحید ہے۔

اہل حق کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا عالمِ قادر وحی و کیمیا و غیرہ ہونا متعلق و نقلاً ثابت و مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ عرفاً و لغتاً یہ الفاظ مترادف نہیں ہیں اور واجب کے مفہوم سے ایک زائد معنی پر سب الفاظ دلالت کرتے ہیں اس زائد معنی کو صفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر جب ہوتا ہے جبکہ ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت ہو تو باری تعالیٰ کو عالمِ قادر کہنا جب صحیح ہوگا کہ علم و قدرت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو پس معتزلہ و فلاسفہ کا ضد پر عالم و قادر کا اطلاق کرنا صحت علم و قدرت نہ مان کر ایسا ہے کہ کوئی ایسی چیز کو اسود کہے جس میں سواد نہ ہو ابیض کہے جس میں بیاض نہ ہو جیسے یہ اطلاق غلط ہے۔ اسی طرح صفت علم و قدرت کا انکار کر کے عالم و قادر کہنا بھی غلط و باطل ہے۔

علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے بھی صفت علم و قدرت و غیرہ ثابت ہیں پھر عالمِ نظر کرو کہ کس خاص نظام کے مطابق اے باری تعالیٰ نے پیدا کیا ہے کیا صفت علم و قدرت و حیوة کے بغیر یہ ممکن ہے؟

ہمارے مذہب پر تعدد و تضاد لازم آئے گا لیکن اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ تعدد و تضاد قدیمہ محال ہے صفات کا تعدد محال نہیں ہے

پہلے بیان ہو چکا ہے۔

البتہ معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر شکال باقی رہتا ہے کہ علم و قدرتہ وغیرہ جب کوئی معنی نہ لے نہیں بلکہ یہ سب عبارت عن الذات ہیں تب اگر وہ عالم و قادر، حی و صانع، معبود و ایک ہو جائیں گے ان میں کسی قسم کا تغایر نہ ہوگا حالانکہ لغت و عرفانہ الفاظ تغایر المفہوم ہیں۔ نیز جب صفات تمھارے نزدیک عین ذات اور متحد مع الذات ہیں اور صفات کی حقیقت یہ ہے کہ قائم بالغیر ہوں تو جس کے ساتھ متحد ہیں یعنی واجب الوجود وہ بھی قائم بالغیر ہوگا۔ جو ظاہر البطلان ہے۔

واضح رہے کہ علم و قدرتہ وغیرہ جن صفات میں نزاع ہو رہا ہے وہ اس معنی کر کے نہیں جیسے مخلوق میں پائے جاتے ہیں یعنی کیفیات حادثہ اعراض اور فنا ہو جانے والی کیونکہ ایسی صفات سے باری تعالیٰ متصف نہیں۔ ہاں وہ صفات ازلی باقی اور غیر عرض ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک اس معنی کے اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہمارے نزدیک ثابت ہیں اور ازل ہیں بخلاف کرامیہ کے کہ وہ حادث کہتے ہیں تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا پہلے ثابت کر گئے ہیں اور وہ صفات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ جس کی صفت مافی جائے اس کے ساتھ ہی وہ صفت قائم ہوتی ہے معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام تو مانتے ہیں مگر غیر باری تعالیٰ میں قائم کہتے ہیں جو حقیقت صفت کا اثبات نہیں بلکہ انکار ہے۔

س۔ صفاتہ تعالیٰ عین ذاتہ اور غیرہ وما اراد المصنف بقوله
 وھي لاھود لا غیرہ ؟

ج۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے باری تعالیٰ کیلئے صفات ثابت کرنے کے
 بعد ذات اور صفات کے تعلق کو ”وھي لاھود لا غیرہ“ سے بیان کیا کیا
 صفات نہ عین ذات ہیں جیسے فلاسفہ کا مذہب ہے اور نہ غیر ذات ہیں
 کہ تعدد و کثرت لازم آئے۔ اس سے یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ
 ماننے کی وجہ سے تو نصاریٰ کی تکفیر کی گئی حالانکہ تم آگے قدیم مانتے ہو
 کیونکہ اگرچہ نصاریٰ عظم حیات اور وجود تین صفت مانتے ہیں مگر ساتھ ہی
 یہ بھی ان کا عقیدہ ہے کہ علم عیسیٰ میں غفل ہو گیا پس اس انفکاک کے عقیدہ
 سے تعدد و کثرت ذات قدیمہ میں لازم آیا جو منافی توحید ہے اس لئے ان
 کی تکفیر کی گئی اور آشاعرہ چونکہ انفکاک کے قائل نہیں تب تکثرت جو منافی
 التغایر والا انفکاک ہے لازم نہیں آئے گا۔

لیکن تغایر و انفکاک پر تکثرت کو موقوف بنانے میں یہ اشکال ضرور
 وارد ہو گا کہ اعداد کے مراتب آحاد تعدد اور تکثرت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ
 ان میں تغایر نہیں کیونکہ جز کل کے تغایر نہیں ہوتا ہے۔

نیز تغایر و انفکاک کی نفی پر تکلف عدم تعدد و کثرت کی تفسیر معرانی
 ہی ہے مجمل ہے کیونکہ اہل السنۃ والجماعت تو تعدد صفات کے منکر ہی
 نہیں بلکہ معترف ہیں چاہے ان میں تغایر جائز ہو یا نہ ہو۔ پس حد کے
 انکار سے جواب دینا خروج عن المذہب ہو گا۔ لہذا معترضہ کے اعتراض

لزم تعدد کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دینا چاہیے کہ ذات قدیمہ کا تحقق تو محال اور متلازم شرک ہے جیسے نصاریٰ کا مذہب ہے مگر ذات واحدہ کیلئے صفات قدیمہ متحدہ کا ثابت ہونا محال نہیں اور نہ یہ مافی التوحید و متلازم و شرک ہے۔

البتہ ان صفات قدیمہ کو واجب الوجود لہذا تھا نہ کہنا جس سے تعدد الہ کا اشتباہ ہو جو سرسری سنا فی توحید اور باطل بدیل الوجود اخیر ہے اور نہ واجب الوجود بغیر لہ کہا جائے جس سے اشکال بالغیر کا اختراع ہو بلکہ یہ صفات واجب الوجود ہیں ایسی ذات کی طرف علی سبیل الایجاب مستند نہ ہوتا ہونے کی وجہ سے جو واجب الوجود لہذا ہے یعنی ذات باری تعالیٰ جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات پس جنہوں نے صفات کو واجب الوجود کہا ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ صفات واجب ہیں ذات واجب کی وجہ سے بذات خود صفات واجب نہیں بلکہ ممکن ہیں اور ہر ممکن حادث ہے کہ قائم سے ایسا ممکن مستثنیٰ ہے جو ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو اور ذات کی جہت واجب ہو۔ اب صفات کے ممکن بذاتہا ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں اور یہ صفات قدیمہ چونکہ واجب الوجود لہذا تھا نہیں اس لئے تعدد الہ کا شبہ بھی نہیں ہوگا ہاں صفات پر مطلقاً قدیم کے اطلاق سے بھی احتراز کرنا بہتر ہے تاکہ کوئی ہر قدیم کو قائم بالذات متکلف بصفات الوہیت سمجھ کر تعدد الہ کا اشتباہ میں نہ پڑ جائے۔ فافہم فان هذا من مزال الالہام حتی وقعت

العقلاء ههنا في ظلمات الاوهام وقصرت عن درك كنهها الانعام
فلذا اذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى
نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها۔

س۔ ایس فی کون الصفات لاعین ولا غیر دفع التخصیص وحوماً
ج۔ ایک شئی سے جو مفہوم ہوتا ہے دوسرے سے بعینہ ہی مفہوم ہوتا ہو
تو ان میں عینیت ہے، ورنہ غیرت ہے یہ معنی اگر عین و غیر کے ہوں تو عیناً یہ
تخصیص نہیں کیونکہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں نکلتا ہے۔ اس
معنی کے مطابق لاطین و لا غیر کتنا دفع بعینہ ہے جو محال ہے لیکن
اشاعرہ غیر کی تفسیر مخیرت فی المقوم سے نہیں کرتے بلکہ دو چیزوں میں
ایک کا وجود دوسرے کے نہ ہوتے ہوئے اگر متصور ہو سکے تو اس کو غیرت
کہتے ہیں اور عینیت اتحاد فی المقوم کا نام ہے اس تفسیر کے مطابق عین اور
غیر تخصیص نہیں ہونگے کیونکہ ان میں واسطہ نکل آتا ہے۔ ممکن ہے کہ
روحانی میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا وجود دوسرے سے متغک نہ ہو سکے
اور نہ دونوں متحد المقوم ہوں تو ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیرت
جیسے جز اور کل کا تعلق اور صفات اور ذات باری تعالیٰ کا تعلق اسی
طرح صفات باری تعالیٰ کے آپس میں ایک دوسرے سے تعلق قائم ہے
ان مثالوں میں متعلقین متحد المقوم نہیں اس لئے ان میں عینیت نہیں
ہوگی۔ اسی طرح ایک کا وجود غیر دوسرے کے ناممکن ہے اس لئے کہ
جز و جزو کی حیثیت سے بغیر کل کے نہیں پایا جاسکتا ہے اور کل بغیر

جزا کے باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ذات باری تعالیٰ بغیر صفات کے یا صفات بغیر ذات کے نہیں پائے جاسکتے ہیں کیونکہ ذات و صفات قدیم و ازلی ہیں اور ازلی پر عدم طاری ہونا محال ہے پھر کیسے ایک وجود اور دوسرا عدم ہو گا پس ان میں غیریت کھلی معنی وجود واحد ہا عند عدم الآخر نہیں ہوگی۔ ہاں حادث کے صفات ذات سے متاثر ہیں۔ کیونکہ ذات کا وجود صفت معینہ کے بغیر ممکن ہے۔

ارتقاء فقیہین کے اشکال سے بچنے کے لئے اشارہ نے غیر کی جو تفسیر کی کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک ہو سکے اس پر دوسرے اشکالات وارد ہوتے ہیں کہ غیریت کے لئے جانہیں سے انفکاک صحیح ہونا مراد ہے یا ایک جانب سے اگر جانہیں سے ضروری ہو تو صانع اور عالم ہیں غیریت نہیں رہ سکتی کیونکہ اگرچہ صانع کا وجود مقصور ہے عدم عالم کی تقدیر پر مگر عالم کا وجود صانع کے وجود سے منفک نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ صانع کا عدم محال ہے اسی طرح عرض اور محل میں مختاریت نہیں رہ سکتی کیونکہ اگرچہ محل کا وجود ممکن ہے بغیر عرض کے مگر عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ باا اتفاق صانع اور عالم، عرض اور محل میں مختاریت ہے۔ پس غیریت کے لئے جانہیں سے صحت انفکاک ضروری قرار دینا باطل ہے اور اگر ایک جانب سے صحت انفکاک غیریت کے لئے کافی ہے تو جزا اور کل ویسے ہی ذات اور صفت میں بھی غیریت ہو جائے گی کیونکہ جزا کا تحقق بغیر کلی کے جائز ہے جیسے دس کے عدد سے

نہ ساقط کر دو تو دس میں کا ایک موجود ہے اور دس جو کل ہے وہ معدوم ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا وجود بغیر صفات کے جائز ہے بالنظر الی ذاتہ اگرچہ صفات قدیم ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یوں کہے کہ ہماری مراد شق اول ہے مگر اس معنی کر کے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن تصور ہو چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو پس صانع اور عالم میں منافیّت منافی نہیں ہوگی کیونکہ عالم کا وجود اگرچہ نفس الامر میں بغیر صانع کے نہیں ہو سکتا ہے لیکن وجود عالم کا تصور ممکن ہے عدم وجود صانع کے ساتھ چاہے بعد میں دلیل سے وجود صانع ثابت ہو جائے۔ اگر تصور وجود عالم بغیر وجود صانع کے محال ہوتا تو وجود صانع پر دلیل لانا باعث بیکہ محال ہوتا کیونکہ تحصیل حاصل محال ہے البتہ جز اور کل میں منافیّت نہیں کیونکہ جز کا تصور عدم کل کے ساتھ ممکن نہیں جیسے دس کا ایک دس معدوم ہو جانے کے بعد نہیں پایا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ ایک جس کو اخافت و نسبت ہے دس کی طرف باعتبار جز ہونے کے اس نسبت کے ساتھ بغیر دس کے نہیں پایا جاسکتا ہے لہذا وہ ساقط کرنے کے بعد جو ایک ہوگا وہ ایک منفرد ہوگا۔ جس کی جزئیت باطل ہوگئی ہے اب اس کا تصور جز کا تصور نہیں۔

یہ توجیہ اعتراض اول کے دفعیہ کے لئے کافی نہیں کیونکہ اشارہ نے تصریح کی ہیں کہ صفات کے آپس میں منافیّت نہیں حالانکہ ہر صفت کا

تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ فی نفسہ ممکن ہے لہذا تمھاری توجیہ کے اعتبار سے مغائرت لازم آجائے گی اس سے معنوم ہوا کہ غیریت سے ان کی یہ مراد نہیں بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے حقیقی عدم کے ساتھ ہو تو غیریت ہے اور صفات بوجہ قدیم ہونے کے ان پر عدم کا طاری ہونا محال ہے۔ علاوہ انہیں اس توجیہ سے عرض یا درمحل کا جواب نہیں ہوا کیونکہ وجود عرض کا تصور بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے (لما عرف ان وجود الاشراض فی انفسھا هو وجودھا فی محلھا)۔

نیز جزو کلی سے مغائرت نہ ہونے میں وصف اضافت الی النکل کا جو اعتبار کیا گیا اس لحاظ سے تمام متضائفین میں مغائرت نہیں ہو سکتی کیونکہ اب کا وجود باعتبار الاضافة الی اللابن کا بغیر اس کے تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح ابن کا وجود بغیر اب کے آخ کا وجود بغیر اخ کے علیٰ ہذا القیاس غلہ کا وجود بغیر معلول کے اس لئے کہ ان میں محض مصداق مراد نہیں بلکہ مع الاضافة الی الآخر پس منسوب اسیر بغیر اضافہ نہیں ہو گی حالانکہ یہ سب کے سب مغائر ہیں اور اعتبار اضافہ سے یہ مغائر نہیں رہتے حتیٰ کہ غیر غیر میں بھی غیریت نہیں رہتی کیونکہ غیریت اس لئے اضافہ میں ہے ہر ایک کی غیریت بالنسبۃ الی الآخر ہے اور مع النسبۃ بدون آخر کے متحقق نہیں ہو گا۔ پس اس اعتبار سے انفکاک فی الوجود نہ ہونے کی وجہ سے غیر غیر میں غیریت منتفی ہو جائیگی۔ و ہذا ہوا التناقض صریحاً۔

بعضوں نے لایعن ولا غیر کیوں تفسیر کی ہے کہ لایعن سے مراد

مفہوم دونوں متحد نہ ہو اور لا غیر سے مراد وجود دونوں متحد ہوں جیسے
محمول اور موضوع کا حال ہے کہ حمل کیلئے مفہوم کے اعتبار سے ان میں
تغایر اور مصداق اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے کیونکہ مفہوم
میں تغایر نہ ہو تو مفید للحکم نہیں ہو گا جیسے الانسان انسان اور وجود
میں متحد نہ ہو تو حمل صحیح نہیں ہو گا جیسے الانسان حجر بخلاف الانسان
کاتب کے کہ یہ صحیح ہے اور مفید للحکم ہے۔

مگر یہ تفسیر بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض صفات کا اگر وہ ایسا حمل
صحیح ہے ذات پر جیسے عالم قادر اور باقی صفات مشتقہ لیکن علم قدرت
حیوۃ وغیرہ صفات محضہ کا حمل نہیں ہو سکتا ہے ذات پر کمالا کی سفاۃ
قولک الواجب علم او قدرة۔

اسی طرح اجزاء غیر محمول علی الكل پر یہ تفسیر منطبق نہیں جیسے
دن اس کا جزو ایک یہ عین بھی نہیں اور نہ غیر سے یا زید اس کا جزو
اس کے ساتھ یہ عین زید نہیں اور نہ غیر ہے پس حمل صحیح ہونا چاہئے تھا
حالانکہ حمل صحیح نہیں کیونکہ وجود کے اعتبار سے یہ اجزاء کل کے تغایر میں
شیخ ابوالعین نے تبصرہ میں اجزاء غیر محمولہ کا کل سے مغائر نہ ہونے
کے اثبات میں یہ کہل ہے کہ عشرہ میں سے واحد کا غیر عشرہ ہونے کا وہ
زید کا ساتھ غیر زید ہونے کا مشکوک یا معتزلہ میں سے کوئی ناکل نہیں ہوئے
جعفر ابن حارث معتزلی کے اور اس کا قول جہالت پر مبنی ہے کیونکہ
شیء کا غیر نفس ہونا محال ہے اور اس میں ہی لازم آتا ہے کیونکہ شر

واحد کو بھی شامل ہے مع دوسرے احاد کے ایسے یہ واحد مع دوسرے
 احاد تسعہ کے عشرہ ہے تو اب عشرہ کا غیر ہونا گویا نفس کا غیر ہونا ہے
 اسی طرح زید شامل ہے ہاتھ سمیت تمام عضو کو تو ہاتھ کو غیر زید کہنا
 درحقیقت غیر ہاتھ کہنا ہے لیکن ابوالمعتز کی توجیہ غلط ہے
 ہے کیونکہ عشرہ کا اطلاق مجموعہ احاد پر ہے من حیث مجموعہ ہا یکہ احد
 پر عشرہ کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ غیر عشرہ بنانے سے غیر نفس ہونا لازم
 آجائے۔ اسی طرح زید کا اطلاق مجموعہ اعضا پر من حیث المجموع ہے ہر ایک
 جز پر زید کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ کسی جز کو زید کے غیر بنانے سے
 غیر نفس ہونا لازم آجائے۔ فہم۔

س۔ بینو صفاتہ تعالیٰ الکما نیۃ ماہی ؟

ج۔ باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ یہ ہیں ”عتمہ“ کہ اس صفت کا
 تعلق جب معلومات سے ہو تو تمام معنویات منکشف ہو جاتے ہیں
 پس باری تعالیٰ کو جس وصف علم سے ہر ایک چیز کی خبر و ازالہ سے ہے
 ”قدرة و قوت“ کہ جب صفت قدرة کا تعلق مقدرات سے ہوتا
 ہے تو اس کے ذریعہ باری تعالیٰ مقدرات پر اثر کرتا ہے ”حیوة“
 کہ یہ صفت علم و قدرت کو جو جب ہے یعنی علم و قدرت و غیر صفات
 باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو چکی ہیں۔ بدیل استیارتہ کون مانع العلم
 غیر عالم و قادر۔ اور علم و قدرت غیبی صفات سے ایسی ذات متصف
 نہیں ہو سکتی جو حیات نہ ہو پس ان صفات کا ثبوت صحیح ہونا موقوف ہے

صفت حیوۃ پر لہذا یہی صفت اس کے لئے علم و قدرت صفات ازلی ہیں
 ہیں۔ اسی طرح حیوۃ بھی اس کی صفت ازلی ہے۔ "سمیع"۔ بمعنی کہ سمیع کا
 تعلق جب سموعات سے اور بصر کا تعلق مبہرات سے ہونا ہے تو ان کا
 علی وجہ الکمال ادراک کرتا ہے جو ادراک علمی سے زائد ہوتا ہے سمیع و
 بصر سے باری تعالیٰ کے ادراک کی کیفیت ایسی نہیں جیسی مخلوقات کے ہے
 یعنی اعضا کا ہونا اور جس بصر کا متاثر ہونا مبصر سے اور جس سمیع میں ہو
 متکیف بالصوت کا پہنچنا۔ کیونکہ یہ سب خواص اجسام سے ہیں جس
 سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔ الغرض اپنی سماعت اور بصارت پر قیاس
 کر کے باری تعالیٰ کے لئے ان کا تحقق محال بتانا حماقت ہے کیونکہ یہ قیاس
 الشاہد علی الغائب ہے جو سلسلہ باطل ہے جیسے دوسری صفات باری
 تعالیٰ علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کی صفات کے بغیر یہی اسی طرح
 سمیع و بصر بھی مخلوقات کی جیسی نہیں ہے۔

یہ شبہ نہ ہو کہ سمیع و بصر قدیم ہونے سے سموعات اور مبہرات
 کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ قوت ادراک ہونے سے یہ ضرور نہیں
 کہ ہر وقت وہ درکات کا ادراک کرتی رہے جیسے مخلوق کو قوت سماعت
 ہے تو کیا ہر وقت آوازیں کان میں گونجتی رہنا ضروری ہے؟ بلکہ جس
 وقت آواز آئے گی اس وقت سے ادراک ہوگا ویسے ہی باری تعالیٰ
 کے لئے صفت سمیع و بصر تو ازل سے ہے لیکن جب سموعات و مبہرات
 ہونگے اس وقت ان کے ساتھ ادراک کا تعلق ہوگا۔ قیاس علی العلم

والقدرة کہ یہ صفات قدیم ہیں اور معلومات و مقدرات حادث ہیں
تو عند الحوادث تعلق ہوگا صفات کا اپنے متعلقات سے پس تعلق
حادث ہے اور صفات قدیم ہیں۔ قدر ارادۃ و مشیتہ ان
دو نوں سے مراد وہ صفت ہے جس سے کسی مقدر کو موجود یا معدوم
کرنے میں جس وقت اور جس طرح چاہتا ہے خاص کر لیتا ہے یہ صفت
قدرة اور علم کے علاوہ مستقل صفت ہے کیونکہ قدرۃ کی نسبت مقدر
کی ہر ایک جہت سے برابر ہے پس اس کے ذریعہ مقدر کے وجود و عدم
اور خصوصیت زمان و مکان میں سے کسی کی ترجیح نہیں ہو سکتی اسی طرح
علم بھی منہج نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ علم وقوعی اشیاء کے تابع ہوتا ہے یعنی
میلے چیز واقع ہونے والی ہے اسی کے مطابق علم ہوگا۔ پس نفس وقوعی کے
لئے یہ کیسے مرجع ہوگا لہذا ارادہ مستقل صفت ازلی ہے احد المفردین کے
وقوع کی ترجیح کے لئے جب اس کا تعلق کسی ایک کے وقوع سے ہوگا اس
مقتضیٰ ہے کہ اس کا رد ہو گیا جو کہتے ہیں کہ مشیت صفت قدیمہ ہے اور ارادہ
حادث ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مشیت اور ارادہ
ایک ہی صفت ہے اور وہ ازلی ہے جو محال ہونے قیام حوادث کے
ذات باری تعالیٰ سے نیز اس کا بھی رد ہو گیا جو ارادہ کو صفت حقیقیہ
نہیں مانتے بلکہ خدا کا ارادہ جب اپنے فعل سے متعلق ہو تو میں بتلائے
ہیں کہ وہ اپنے فعل میں مجبور ماسی اور مغلوب نہیں ہے اور جب فعل
غیر سے متعلق ہو تو کہتے کہ ارادہ خدا سے مراد امر ہے اس کا بطلان تو

بالکل ظاہر ہے۔ کیونکہ ارادہ کے بعد مراد کا واقع نہ ہونا عجز مرید پر ال ہے اور باری تعالیٰ کا عاجز ہونا محال ہے تو اگر ارادہ سے امر کے معنی لئے جائیں تو مامور بہ جو مراد ہے اس کا وقوع امر کے بعد ضروری ہو گا تاکہ عجز لازم نہ آئے حالانکہ تمام افسان مامور بالا ایمان والا حکام یعنی کے باوجود محدود ہے چند افراد میں اس کا وقوع ہے اور اکثر کا وقوع ناقص و فاجر ہیں۔ امر و مشیت اگر ایک ہوتے تو تخلف نہ ہوتا معلوم ہوا کہ مشیت اور امر دو چیز ہیں۔

فعل التخلیق تفریق تاکہ ان سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کے ذریعہ اور اس قسم کے افعال جیسے احیاء امواتہ تصویر صادر ہوتے ہیں اسی کو مشکلیں صفت محوین سے موسوم کرتے ہیں اس کا مستقل صفت ازلی ہونا ترتیب کا مذہب ہے اور شاعر کے نزدیک مستقل صفت نہیں بلکہ یہ صفت قدرۃ کے تعلقات کے اسماء ہیں۔ قدرۃ کا تعلق رزق سے ہو تو رزق خلق سے ہو تو تخلیق علیٰ ہذا القیاس اس کی مرتبہ میں کوین کی بحث میں آئے گی۔ کلاماً یہ وہ صفت ازلی ہے جس سے باری تعالیٰ کلام کر سکتا ہے پس نظم قرآن جو مرکب سن الحروف ہے۔ تعبیر اسی صفت کی ہے جو قائم یا ذات ہے جیسے جب کوئی حکم کرتا ہے یا منع کرتا ہے یا خبر دیتا ہے تو اولاً اپنے ذہن میں ایک مضمون پاتا ہے پھر اس کا اظہار کرتا ہے خواہ عبارتیک ہو یا کتابت سے یا اشارہ سے پس حقیقہ کلام وہی مضمون (یعنی مضمون فی انفس) کا نام ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے

اور زبان کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے اس لئے مجازاً الفاظ و اصوات
سے مرکب کو بھی کلام کہتے ہیں یعنی کلام لفظی۔
ذہن و دل کی بات کو کلام کہنا زمانہ قدیم سے معروف ہے چنانچہ
اخطل شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لعلی القواد و انما جعل اللسان علی القواد و لیل
اور واقعہً بیعت ابو بکرؓ کے بارے میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں
کہ انصار کی مجلس میں میں اور ابو بکرؓ گئے۔ و زورت فی نفسی مغالطہ ففعل
ابو بکرؓ الخ۔ اسی طرح عام محاورہ میں بھی کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک
بات ہے جو کہنا چاہتا ہوں۔ پس ان استعمالات سے بھی بالکل واضح
ہو گیا کہ حقیقہً کلام دل کے مضمون کو کہا جاتا ہے۔ اگرچہ تعبیر زبان کو
بھی مجازاً کلام کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجمالاً
اور روایات متواترہ سے باری تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم
بغیر صفت کلام کے محال ہے لہذا یہ صفت بھی قطعاً ثابت ہے۔
سنت۔ فصلو احقیقۃ کلام اللہ ما ہی؟

ج۔ کلام باری تعالیٰ کی صفات ازلی میں سے ہے اس کے کلام میں حرف
و صوت سے مرکب ہو تو قدیم نہ ہے۔ اس لئے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے
وہ کسی کے تجسم نہیں ہوتی ہے اور کلام لفظی جو مرکب حروف و اصوات
سے ہوتا ہے اس میں تقدیم تاخیر ہوا کرتی ہے مثلاً زید میں جب تک زے

بد نہ کر لیں گے سب ادا نہ ہوگی علیٰ ہذا القیاس۔ لہذا حروف و اصوات
سے مرکب ہو کر لاکھوں کلام اس کی صفت نہیں۔ اس سے ضبذ اور کریمہ
سبب کا بھی بظن ہو گیا جو کہتے ہیں کہ کلام اس حروف و اصوات
سے مرکب ہوئے ہوئے بھی قدیم ہے۔

باری تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرنے سے سکوت و بات کی بھی
نہی ہوئی یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یا انی انا انی ذات میں کلام
موزون نہیں کرتا ہے یا آیت وغیرہ کے فقدان کے سبب کلام کرنے
پر قادر نہیں۔ باری تعالیٰ اسی صفت کا م کے ذریعہ حکم بھی کرتا ہے نہیں
جی تو بھی دیکھا ہے نہ بھی کرتا ہے۔ بس کلام کا تقسیم امر نہی خبر نکر
وغیرہ کی طرف تعلق ہیں جیسے جنس کا انقسام الذی انی طرف یا نکر خبر
کی طرف ہو سکتا ہے کہ غیر اقسام کے قسم کا وجود ہی نہ ہو پھر ان اقسام کی
رد سے کلام کو مستثنیٰ صفت متعددہ بنایا جائے بلکہ کلام صفت واحدہ
ازلیہ و اتم بذات السرب اور یہ اقسام اضافات کے سبب سے پیدا ہوئے
ہیں۔ خبر سے تعلق کے اعتبار سے خبر ازلیہ و اموریہ سے ہر قواعد علیٰ ہذا القیاس
نہ اضافت کلام و حد ہے جس میں نکر آتا ہے تعاقبات کے اختلاف
کے سبب سے جب علم و قدرہ وغیرہ یہ ایک صفت میں اپنے متعلقات
سے تعلق کے اعتبار سے تعدد و تشریح مگر فی حد ذاتہ واحد ہے بعض
نے صفت کلام کو ایک ثابت کرنے کے لئے کلام کو ازنا مخفی فی الخبر مانا
ہے اور یا تو اقسام کلام کو تاویل کر کے خبر میں داخل کر دیا ہے کہ امر میں خبر

ہے استحقاق ثواب کی فعل پر اور استحقاق عقاب کی ترک پر اور
 نہیں ہیں اس کے برعکس اور نذاہ میں خبر ہے طلب اجابت کی علی بند
 انقیاس لیکن ان کے معنی میں حقیقتہ اختلاف ہوتے ہوئے سب کو
 بتاویل ایک بنا دینا محض تکلف ہے۔

چونکہ محترمہ کلام باری تعالیٰ کو حادث بتلاتے ہیں (جیسے
 آگے آئے گا) اس لئے وہ اہل السنہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کلام
 جس میں امر و نہی اور خبر ہے امر ازل ہی ہو جیسے تم کہتے ہو تو لازم آئیگا
 کہ بغیر امور کے امر ہو اور بغیر نہی کے نہی ہو کیونکہ مامور و منی تو ازل
 میں نہیں۔ البتہ امر و نہی تو حاکمیت اور مہودگی ہے اسی طرح ازل میں خبر
 ماضی کے عنوان سے جیسے انا ارسلنا نوحا وغیرہ سراسر کذب ہوگا
 کیونکہ یہ واقعات تو بعد میں ہوئے حالانکہ ان غیوب سے باری تعالیٰ کی
 تفریہ واجب ہے جس کی یہی راہ ہے کہ کلام کو حادث مان لو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام ازل میں امر و نہی اور خبر کی طرف
 منقسم ہی نہیں بلکہ صالح ہے سب کا جب مامور و منی کا حادث ہوگا
 بصورت امر و نہی اس معنی صالح قدیم کی تعبیر ہوگی۔ اس صورت میں
 کوئی اشکال نہیں یا ازل میں منقسم تو مانتے ہیں مگر امر ازل میں ہونے
 سے یہ مراد نہیں کہ اسی وقت مامور سے طلب نفل ہو رہا ہے جس سے
 سفاہت کا شبہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب مامور موجود اور اہل ہوگا
 اس وقت اس کے لئے مامور بہ کا کرنا ضروری ہے ایسی صورت میں

نامور کا وجود عند الامر ضروری نہیں بلکہ علم آمر میں وجود کافی ہے جیسے
 کسی کو معلوم ہوا کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے گھر ایک لڑکا پیدا
 ہونے والا ہے تو کسی سے وصیت کر رہا تا ہے جب میرا بیٹا پیدا ہو تو
 میری جانب سے یہ حکم سنا دینا کہ وہ علم طلب کرے ایسے حکم کو کوئی بھی
 سخاوت اور حماقت نہیں کہتا ہے اور خیر ازلی ہونے میں کوئی اشکال
 نہیں کیونکہ باری تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے اس کے حق میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل
 نہ حال یہ پس کلام جزئی ازل میں متصف بالازمنہ نہیں ہاں تجربہ سے تعلق
 کے وقت متصف بالزمان ہوگا۔ تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اور
 اسی تعلق میں ماضی مستقبل حال کی رعایت کیجاتی ہے "فانخل لا اشکال با تمہم"
 ۱۔ ما الاختلاف فی مسئلۃ خلق القرآن بین ما ذهب الیہ اهل الحق منہا
 ۲۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن حادث ہے اور اہل حق کے نزدیک قرآن مجید قدیم
 ہے لیکن باعتبار اطلاق قرآن کریم کلام نفسی پر درجہ قرآن بمعنی نظم منقول
 جو مرکب من الحروف والاصوات ہے وہ قدیم نہیں جیسے ضابطہ کا مذہب
 ہے ماسی وجہ سے معتزلہ نے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا تا کہ قرآن
 کے اطلاق ثانی سے غلط فہمی نہ ہو اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا
 عنوان اختیار کیا تا کہ محل خلاف کی تصریح اسی عبارت سے ہو جائے
 جو مشہور بہن الغریبین ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس لئے اس
 مسئلہ کا نام بھی مسئلہ خلق قرآن پڑ گیا۔
 ۳۔ حقیقت یہ اختلاف ناشی ہے کلام نفسی کے اثبات اور عدم

اثبات پر ورنہ اہل السنۃ کلام لفظی کو قدیم نہیں کہتے اور نہ معتزلہ کلام
 نفسی کو حادث کہتے ہیں بلکہ وہ اس کے ثبوت کے منکر ہیں۔ ہمارے
 نزدیک کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ خدا کا متکلم ہونا اجماعاً و تواتراً بالانبياء
 ثابت ہے اور متکلم وہی ہے جو نصف بالکلام ہو اور کلام لفظی ہے جو جسہ
 حادث ہونے کے باری تعالیٰ کا انصاف محال ہے تو لامحالہ کلام نفسی
 قدیم سے نصف ہو گا اور معتزلہ چونکہ قرآن کو جو کہ بالاتفاق کلام اللہ ہے
 صفات حادث سے منصف دیکھتے ہیں کہ الفاظ میں باو نزول میں قدیم و
 تاجیر ہے اور مسموع و مقروء ہے اس لئے وہ کلام کو حادث کہتے ہیں مگر یہ
 اشتباہان کو ہو ا کلام لفظی اور نفسی میں تفریق نہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ
 یہ تمام صفات تو کلام لفظی کی ہیں اور اس کو کب اہل السنۃ قدیم کہتے ہیں
 البتہ جنابہ پر اس سے احتجاج ہو سکتا ہے جو کہ الفاظ اور معانی سب کو
 قدیم کہتے ہیں نہ کہ اہل السنۃ پر جو کہ صرف معنی کو قدیم کہتے ہیں معتزلہ باری
 تعالیٰ کے لئے کلام نفسہ قدیم سے تو انکار کر گئے مگر دلائل قطعیہ کی وجہ سے
 متکلم ہونے کا انکار نہ کئے البتہ کلام لفظی حادث سے انصاف محال
 ہونے پر اس کی یوں تاویل کرنے لگے کہ وہ خالق ہے کلام کا دوسرے محل
 میں اس لئے اس کو متکلم کہا جاتا ہے لیکن اس کا بطلان بار بار اچھلکے کہ
 شنی کا اطلاق کسی پر جب صحیح ہے کہ ماخذ اشتقاق سے خود وہ نصف ہو
 یہ دوسرے تمام امراض کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے پس تمھاری تاویل
 کے مطابق ان کی صفات مشقہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر درست ہونا چاہئے

جو سب کے نزدیک باطل ہے۔

معتزلہ کا سب سے قوی اشکال یہ ہے کہ تمہا بہین دفعتی المصاحف کو قرآن کہتے ہو اور ابین الدفتین نفوش اور حروف مکتوب ہیں بوزبان سے پڑھے جاتے ہیں مادرجن کی آواز کان سے سننے ہیں اور یہ سب حادث ہیں تو قرآن بھی حادث ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصحف میں صورت حروف ضرور لکھے ہوئے ہیں اور ہمارے قلوب میں وہ محفوظ ہیں زبان سے پڑھتے ہیں کان سے سنتے ہیں مگر کلام جو صفت باری تعالیٰ ہے وہ ان میں حلول کیا ہوا نہیں ہے کہ ان کے حادث ہونے سے وہ بھی حادث ہو جائے بلکہ یہ سب احوال نظم حادث کے ہیں جو اس معنی قدیم پر دال ہیں جیسے کہا جاتا ہے آگ ایک جلائے والی شے ہے جس کو زبان سے تلفظ کیا جاتا ہے قلم سے لکھا جاتا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت و حرف ہو جائے بلکہ اس کی حقیقت اپنی جگہ پر موجود ہے بلکہ خارج اصل اسطرح صفت کلام کی حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے اور اس کا مکتوب فی المصاحف اور مقررہ بالاستسہ اور محفوظ فی القلوب ہونا جو کہا جاتا تو یہ سب اس کے وجودات ظلی ہیں کیونکہ اشیاء جیسے خارج میں موجود ہوتے ہیں ایسے ہی انکا وجود ذہن میں اور بعض عبارت و کتابت بھی ہے مگر یہ ظلی ہیں جو دال ہوتے ہیں وجود اصل خارجی پر اس وجودات ظلی حادث ہونے کی وجہ سے قرآن باعتبار وجود ظلی کے صفات حادث سے بھی مصنف ہوتا ہے مگر ان

صفات سے اس کے وجود اصلی میں کوئی فرق وغیر نہیں آتا ہے۔
 اس سے واضح ہو گیا کہ حقیقت قرآن نام ہے اس معنی قدیم
 کلام بذات اللہ کہ لیکن انہماصوں نے مکتوب فی المصاحف سے تعریف
 کی ہے جو نظم وال علی المعنی القدیم بصادق آتی ہے کیونکہ ان کی غرض اور
 مقصد یعنی احکام شرعیہ کی دلیل کی تفصیل کرنی وہ متعلق ہے نظم وال
 علی المعنی سے فقط معنی سے وہ غرض پوری نہیں ہو سکتی کیونکہ معنی جو کلام
 باللہ میں وہ ہمارے عقول سے فنی ہیں تو ان کی تعریف حقیقت قرآن کی
 وضاحت کے لئے نہیں بلکہ فضل احکام کی دلیل ہونے کی رو سے۔ لہذا
 اس تعریف سے حقیقت قرآن پر اشکال نہ ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات
 کہ یہ کلام قدیم مسوع ہو سکتا ہے یا نہیں امام اشعری کے نزدیک ممکن ہے
 مگر ایسی صورت و حدوث نہیں جیسے مخلوق کے ہیں۔ اور شیخ ابو منصور اتریزی
 اور ابو یوسف اسفرائینی کے نزدیک ممکن نہیں اور جہاں لغویں میں سماع
 کا ذکر آیا ہے وہاں سماع مابین علی الکلام مراد ہے یعنی صوت حادث
 مخلوق من اللہ سے۔

اس تفصیل سے اگر کسی کو شبہ ہو کہ کلام نفسی ہی جب اس کی صفت
 ہے تو قرآن مجید کا عبارت عربیہ حقیقت اس کا کلام نہیں ہو گا بل نظم عربی
 کو کلام خدا ہونے سے انکار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ بالفاق
 جہود اہل اسلام وہ کافر ہے۔ نیز قرآن میں بعض جگہ کفار سے مخاطب کیا گیا ہے
 کہ اگر تم سچے ہو تو ہمارے کلام کی مانند کلام زور و جارحانہ الفاظ اور عبارت

ہی سے ہوا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ الفاظ ہی اس کا کلام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے نفسی اور لفظی حادث میں لفظی و کلام الہی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ سوائے خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہیں ہے۔ اس حسی سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام اللہ ہے پس اس کو کلام اللہ نہ کہنے والا باہمی اتفاق کا فریب۔ اور اس سے معاوضہ بھی درست ہے لہذا جنہوں نے کلام لفظی کو مجاز کہا ہے وہ منہ علی القلم ہے کہ نفسی کو اصل قرار دیا ورنہ لفظ کے وضع الہی سے وہ منکر نہیں ہیں۔

بعض محققین نے کہا کہ مشائخ سے جو دس ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم ہیں لفظ کے معنی ہمیں نہیں کہ یہ مطلب ہو لفظ حادث ہے اور بدلول لفظ معنی قدیم ہیں بلکہ عین کے مقابل میں جبکہ مطلب یہ ہے کہ کلام قائم بالذات نہیں بلکہ دوسری صفات کی طرح ذات باری تعالیٰ سے قائم ہے اور قرآن کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے قدیم ہے لیکن نظم مؤلف من الحروف جس میں تقدیم و تاخیر ہے اس سے اعتبار سے نہیں کیونکہ یہ تو بدلتا ہوا حادث ہے بلکہ جو لفظ قائم باللہ ہے وہ بغیر ترتیب و تدریج تاخیر کے ہے جیسے حافظ کے ذہن میں تمام قرآن بلا تقدیم و تاخیر محفوظ ہے البتہ تعبیر صیغ کا ایک ساتھ نہیں ہو سکتا ہے آئین نقصان و تصور کی وجہ سے اور باری تعالیٰ آکر کا محتاج نہیں پس خدا کا کلام جب بنا جائیگا تو غیر مرتب الاجزاء ہوگا لہذا حد و شکال نہ ہوگا۔ نہ تامل۔

سئل عن ان يكون صفة مستقلة لله تعالى ام لا بما لا اختلاف فيه بين

الامثال عروۃ والماترید یہ؟

راجہ۔ تکوین جسم کے معنی ایجاد اور تخلیق کے ہیں یعنی شئی معدوم کو معدوم سے وجود میں لانا۔ یہ ماترید یہ کے نزدیک مستقل صفت ہے اور دوسری صفات کی مانند قدیم قائم بذات اللہ ہے اور اشاعرہ کے نزدیک یہ کوئی صفت مستقلہ نہیں بلکہ قدرۃ اور ارادہ کے بعض مخصوص تعلقات و اضافات کا نام ہے مثلاً کسی چیز کے پیدا کرنے سے قدرت کا تعلق ہو تو اس کو مکتون کہیں گے۔ رزق دینے سے ہو تو رزق علیٰ ہذا القیاس اور تعلق چونکہ حادث ہے اس لئے یہ تکوین اعتباری بھی حادث ہے۔

اور ماترید یہ اس کو صفت مستقلہ اس لئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا مکتون ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے پس اس شفق کا اطلاق جب صحیح ہو گا کہ ماخذ اشتقاق تکوین اس کی صفت ہو اور تمام صفات افعال بہ۔ نزدیک، تصدیق احیاء امانتہ چونکہ اسی کی طرف راجع ہیں اس لئے ایک صفت مافی الگئی کہ اختلاف تعلقات سے اس کے اسما مختلف ہوتے ہیں کیونکہ بلا ضرورت صفات کثیرہ مان کر قدیموں میں تکثیر بہتر نہیں جیسے بعض علماء اور انہر نے کہا ہے کہ ہر ایک صفت مستقل ہے۔ یہ صفت قدرۃ و ارادۃ کے علاوہ اس لئے ہے کہ قدرۃ کی نسبت موجود و معدوم سب مقدرات سے علی السو یہ ہے ورتکوین کا تعلق خاص ہے ان میں سے صرف وجود و قدور کے ساتھ۔ پس اس کا تفاضلیہ ہے کہ مقدر و موجود ہو اور قدرت کا تفاضلیہ یہ ہے کہ وجود مقدر و صحیح ہو۔

تکوین قدیم اس لئے ہے کہ قیام حوادث باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے۔ نیز اگر حادث ہو تو یاد سے تکوین کے ذریعہ اسکا حادث ہوا ہے پس تکوین کے لئے تکوین کا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے بلکہ اس سے حادث عالم بھی محال ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اس کا حادث موقوف ہو گا تکوینات بغیر تناسل پر جو محال ہے اور موقوف علیٰ محال محال ہوا کرتا ہے اور اگر بغیر تکوین آخر کے اس تکوین کا حادث ہو جائے تو لازم آئے گا کہ حادث بغیر ایجاد کے اور بغیر خالق کے موجود ہو جائے جو محال ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ ممانع معطل ہو کیونکہ حادث خود بخود جب موجود ہو سکتا ہے تو ممانع کی کیا ضرورت؟

تکوین کو قدیم کہنے سے یہ شبہ نہ ہو کہ کونات بھی قدیم ہو جائیں گے کیونکہ بے کونات تکوین نہیں پائی جاسکتی ہے اس لئے کہ ہم صفت تکوین کو قدیم کہتے ہیں اور صفت کا تحقق کسی کون کے وجود پر موقوف نہیں البتہ صفت کا ظہور بغیر موقوف ہے پس عالم اور اسکی تمام اشیا کا وجود اپنے اپنے وقت پر حادث ہے اس تکوین ازلی کے تعلقات حادث سے جیسے علم و قدرت قدیم ہیں اور مخلوقات و مقدمات حادث ہیں بحادث تعلقات لفظ تکوین کو ضرب مع المضروب جیسی صفت پر قیاس کرنا غلط ہے۔ کیونکہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جو بغیر متبیین یعنی مضارب و مضروب کے نہیں پائی جاسکتی ہے بخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقی ہے جو مبداء ہے اضافت مخلوق الی الخالق کے لئے یہی اضافت حادث ہے مع

حدوث المخلوقی در اس کا مبدأ قدیم ہے ۔

اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکون ایک شے ہے یعنی خارج
 میں مکون کے علاوہ تکوین کی کوئی حقیقت ثابت نہیں ہے اور
 ماتریدیہ کے نزدیک مکون مغائر ہے مکون سے ۔ کیونکہ نقل و حمل کے
 مغائر ہی ہوا کرتا ہے جسے غریب مغائر ہے معزوب کے اور اکل مغائر
 ہے مامون کے ۔ نیز اگر تکوین مکون ہو تو ہر شے اپنی ذاتی تکوین سے وجود
 میں آئے گی اور جس کا وجود بقا کے ذات ہو وہ قدیم مستحق المنافع
 ہوا کرتا ہے تب تمام کائنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فانی و اطل ہے
 اسی طرح جب تمام اشیاء ذات خود پیدا ہو گئیں تو باری تعالیٰ
 صانع عالم الخالق عام نہ رہے گا ۔ حالانکہ اس کا صانع ہونا دلیل توحید سے
 ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ مکون نہ ہو جس لئے
 کہ مکون وہی ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہوا ۔ تکوین جب تکوین
 مکون ہوگی تو باری تعالیٰ سے کیسے قائم ہوگی ۔ ملاوانہ ازیں لازم
 آئے گا کہ جسم اسود کو خالق و مکون سواد کہنا صحیح ہو کیونکہ سواد اور خلق
 و تکوین میں علیحدت ہے تو سواد مع اپنی تکوین کے جسم اسود کے ساتھ
 قائم ہوگا اور شے کی تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی اسکے لئے
 مکون و خالق ہوتا ہے ۔ پس جب سواد کے ساتھ اس کی تکوین جسم ہے
 قائم ہے تو وہی جسم اس کا خالق ہوگا چونکہ جسم اسود ہے لہذا اسود
 خالق سواد ہوا و ہو بدیسی البطلان ۔

ان دلائل کے پیش نظر یہ شبہ ہوتا ہے کہ تکوین کو علین لگوں یا
 سے اسے محالات بدیسیہ لازم آنے کے باوجود اتنے بڑے بڑے علماء
 نے عینیت کا دعویٰ کیسے کیا؟ درحقیقت یہ اختلاف متفرع ہے صفت
 تکوین کی اصلیت میں اختلاف پر کیا وہ ایک اضافی اعتباری شے ہے یا
 حقیقی جو مؤثر ہے وجود مخلوق میں۔ اسی ثانی شق کو لینے ہوئے علین چون
 بنانے سے یقیناً وہ اشکالات وارد ہوئے جو مذکور ہوئے۔ مگر یہ
 نے چونکہ اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے وہ عینیت کے بھی منکر ہوئے
 اور اشاعرہ نے شق اول لیا کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو
 خارج میں محض فاعل اور مفعول ہیں، البتہ فعل کا جو تعلق مفعول
 سے ہوا اس معنی اضافی کو تکوین و فاعل سے تعبیر کی جاتی ہے اور یہ چون
 مفعول سے الگ ہو کر چونکہ خارج میں کہیں متحقق نہیں اسلئے کہہ رہا جاتا
 ہے کہ تکوین دلوں ایک ہے یعنی یہ مترشح ہے لگوں سے بالنسبہ
 الی الملکوت۔ پس اس معنی کر کے عینیت کے حکم سے کوئی استحالہ لازم
 نہیں آتا۔ اور دلائل مذکور اس کے ابطال کے لئے کافی نہیں جب تک
 کہ تکوین کو صفت حقیقی جو مؤثر فی المخلوق ثابت نہ کر لیا جائے جس کے
 دلائل گذر چکے ہیں۔

مسئلہ۔ لہذا ذکر المصنف صفة الارادة مکرراً

ج۔ اگرچہ مصنف نے دوسرے صفات کے ضمن میں ارادہ کو بیان
 کیا ہے مگر چونکہ اس کے ثبوت اور کیفیت میں اختلاف بکثرت ہے

اس مسئلہ دوبارہ ارادہ کو صفت ازلی قائم بذات اللہ پہنچی تصحیح کی تاکہ ثبوت کی تاکید کے ساتھ ساتھ علی وجہ الکمال فی الفین کی تردید ہو جائے۔
 فلا شہدہ تو ارادہ کے سرے سے منکر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات بتاتے ہیں۔ بخاریہ بھی صفت ارادہ کی نفی کرتے ہیں لیکن مرید بالذات کے قائل ہیں بمعنی نہیں بلکہ وہ ملاساہ و لا مغلوب کا مر۔ معزز خدا کے لئے صفت ارادہ مانتے ہیں مگر وہ حادث قائم بالذات ہے نہ باری تعالیٰ سے قائم ہے نہ غیر سے اور کراتیہ کہتے ہیں کہ ارادہ صفت حادثہ قائم بذات اللہ ہے۔ اہل السنۃ کی دلیل یہ ہے کہ ارادہ کے ثبوت میں نصوص کثیرہ کا ذخیرہ موجود ہے نیز نظام عالم خود دلیل ہے کہ اس کا صانع ضرور مختار و مرید ہوگا اور حدوث عالم بھی اختیار و ارادہ پر دلیل ہے کیونکہ اگر موجب بالذات ہو تو قدم عالم لازم آجیگا اس لئے کہ علت موجبہ سے معلول کا خلف نہیں ہو سکتا اگر علت قدیم ہے تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

سئل۔ هل رؤية الله تعالى ممكنة؟ يعني ابالذات العقلية والسمعية؟

ج۔ اہل السنۃ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رویت اور دیدار باریہ بصرفہ امکان ہے۔ فی نفسہ امکان رویت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ اس کے محال اور مختلف ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کیونکہ تہم جزیوں میں اصل امکان ہے اس لئے ممکن ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہاں عدم امکان یعنی حکم امتناع کے لئے خلاف اصل ہونے کے سبب دلیل کی حاجت

ہے پس امتناع کی دلیل نہ ہونا امکان کی دلیل ہے۔ پھر بھی تبرا ثبوت امکان کے لئے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے گئے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم اجسام اور اعراض کو قطعاً دیکھتے ہیں جسکا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسم و عرض کی حقیقت مختلف ہے اب ہماری رویت جب علی السوید دونوں کے ساتھ ثابت ہے تو لامحالہ دونوں میں کوئی وجه جامع ہوگی جس بنا پر باوجود مختلف الحقائق ہونے کے حکم رویت میں اشتراک ہے اور یہی وجہ جامع علت رویت کی کہ جتنی چیزیں اس علت میں شریک ہونگی سب کی رویت صحیح ہوگی غور کرنے سے ان میں تین باتوں میں اشتراک معلوم ہوتا ہے۔ حدوث امکان اور وجود کہ جسم و عرض ان تینوں میں شریک ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ علت رویت ان میں سے کیا چیز ہو سکتی ہے۔ حدوث اور امکان کا مقوم عدم کو شتمن ہے کیونکہ حدوث کے معنی وجود بعد عدم اور امکان کے معنی عدم ضرورۃ الوجود اور عدم علیت کے صالح نہیں اس لئے کہ علت مؤثر فی العلول ہوتی ہے اور معدوم میں تاثر جو صفت وجود ہے نہیں ہوگی۔ لہذا حدوث و امکان کی علت تو باطل ہے۔ باقی رہا وجود تو یہی علت ہوگی۔ اور یہ وجود جیسے جسم و عرض میں ہے ویسے ہی واجب تعالیٰ میں بھی ہے پس علت رویت متعین ہونے پر رویت کا امکان بھی ثابت ہو گیا اب امتناع کا دعویٰ جب صحیح ہوگا کہ یہ نامیت ہو جائے کہ وجود علت ہونے کے باوجود ممکن کی کوئی غایت

شرط ثبوت رویت ہے یا واجب میں کوئی مانع پایا جاتا ہے حالانکہ
یہ ثابت نہیں، فثبت المدعی قطعاً۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ اصوات، طعوم، روائح وغیرہ بھی موجود
ہیں تو انھیں کیوں نہیں دیکھا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک
ان کا دیکھنا بھی ممکن ہے مگر یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ جو اس کا
ادراک ذاتی نہیں ہے بلکہ استعمال حس کے بعد باری تعالیٰ اپنی عادت
جاریہ کے مطابق جن کا ادراک کر دیتا ہے انہی کا ادراک ہوتا ہے پس
حس بھرے ہر موجود کی رویت فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود عادت اللہ
یسی ہے کہ اصوات و روائح وغیرہ کا ادراک نہیں کرتا تو ان کا نہ دیکھنا
اقتناع کی وجہ سے نہیں۔

اس تقریر دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امکان کو رویت کی
علت قرار دی حالانکہ امکان عدمی ہے جو علت کا تقاضا ہی نہیں کرتی ہے
اگر تشریح تقاضائے علت کو مان بھی لیں تو کیا ضروری ہے کہ علت ایک
مشترک شئی ہی ہو محلول واحد جب نوئی ہوتا ہے تو اس کے لئے مختلف
اشیا میں مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت ہے کہ کہیں وہ محلول شمس ہے
او کہیں محلول نار ہے اچھا اگر ایک علت ہونے کو تسلیم کر لیں تو ہم
کہیں عدمی علت ہو سکتی ہے عدمی کے لئے پس امکان رویت
کے لئے امکان علت ہو سکتی ہے اگر ایسے بھی مان جائیں کہ جو علت ہوتی
چاہئے تو ہم اجسام و اعراض اور واجب میں وجود کو مشترک تسلیم نہیں

کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین باہمیت ہے اس میں اشتراک نہیں۔ ان
اشکالات کا جواب یہ ہے کہ علت رویت سے ہماری مراد منطبق رویت
ہے کہ ہمارے دیکھنے میں حقیقتہً مری کیا چیز ہے اور جس کی وجہ سے وہ
دیکھنے کے قابل ہوا وہ کیسا ہے؟ ظاہر ہے رویت کا تعلق وجود ہی سے ہو
سکتا ہے تو علت رویت بھی وجود ہی ہوگی۔ اور اس کا مشترک ہونا بھی
مفہم نہیں کیونکہ ہم دور سے جب کوئی چیز دیکھتے ہیں تو ہماری رویت
کا تعلق خصوصیت جسم یا عرض سے نہیں ہوتا ہے درہاں اس کی تکمیل کرتے
سے پہلے نہ دیکھتے بلکہ ایک ہویت سے یعنی وجود خارجی سے ہے جو علیاً
واعراض میں مشترک ہے اسی طرح واجب تعالیٰ بھی موجود ہے تو قابلِ رد و
کا وجود میں اشتراک ہونے سے صحت و امکان رویت میں بھی اشتراک ہوگا
اور وجود کی عینیت کا قول ممنوع ہے عند المحققین۔

امکان رویت پر دلیل سمعی یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا دینار کا
سوال کرنا بقول رب ادعنا انظر انبیاك خود دلالت کرتا ہے کہ دیدار
ممکن ہے کیونکہ محال ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام کا طلب کرنا لامعنی رہتا
کرتا کہ ان کو اس قدر بھی معلوم نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے
اور اس کی نسبت واجب عیب ہے یا ایسے الخو غیر ممکنہ کا سوال انبیاء علیہم
السلام کی شان سے بعید ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جواب میں
موسیٰ کو فرمایا کہ اگر یہاں تکمیل تو اسب مجھے دیکھ لیں گے یہ دیکھے تو ہم
پر رویت کو معلق کیا جو ممکن ہے اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ محال نہیں

ہوتا ہے۔ دلیل اول یہ یہ اشکال کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوا
ان کی قوم کی طلب پر ہے جب انھوں نے کہا تھا "لن نؤمن بالله حتیٰ تری
اللہ جہرۃ" تاکہ قوم کو متبع ہونے پر اطمینان ہو جائے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام خود ہی منع کر دیتے
جس طرح بت کو خدا بنانے سے منع کر دیا تھا۔ مومنین کے اعتقاد کے لئے
تو موسیٰ کا فرمانہ ہی کافی تھا اور کفار تو باری تعالیٰ کے فرمانے سے بھی
خاصوش نہیں ہوتے پھر سوال سے کیا فائدہ۔

اور دوسری دلیل ہر شبہ وار د کیا گیا کہ پہاڑ کے ٹھننے سے
مراد حرکت کے وقت ٹھن اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے کیونکہ حرکت
و سکون ضدین ہیں جو ایک ساتھ متحقق نہیں ہو سکتے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ یہ مراد ہونا اختلاف ظاہر ہونے کے باوجود محال نہیں کیونکہ حرکت
کے وقت ٹھننے کا مطلب یہ ہے کہ بدل حرکت سکون آجائے اور یہ
ممکن ہے اور یہ مطلب نہیں کہ حرکت کے باقی رہتے ہوئے سکون ہو
تاکہ محال لازم آئے۔ ہذا۔

س۔ حل محصل رویۃ اللہ للمومنین فی الدار الاخرۃ؟
فصلوہا مع اجوبۃ الایراحات الواردة فیہا۔

ج۔ آخرت میں مومنین باری تعالیٰ کو ضرور دیکھیں گے جو کلام سنت اور
اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن میں ہے "وجہہ یومئذناظرۃ لے
ربہا ناظرۃ" وغیر ذلک من الآیات۔ حضور کا ارشاد ہے۔ سترون

(۱) کہہ کھاتوں القہر لیلة الیدار یہ روایت مشہور ہے اکابر صیابہ
 میں سے اکیس صیابہ نے روایت کی ہے۔ تمام اُمت اس متفق ہے
 کہ قیامت میں دیدار الہی حق ہے۔ اس باب میں جس قدر آیات و
 احادیث ہیں سب کے معنی ظاہری مراد ہیں۔ البتہ بعض محض نے
 دیدار الہی کا انکار کیا۔ اور ان آیات کی تاویلات کرنا انھیں نے شروع کیا
 ان کے شبہات عقلمیں سے سب سے قوی شبہ دیدار الہی کے نہ ہونے
 پر یہ ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کے دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں (۱) وہ کسی
 مکان میں (۲) وہ کسی طرف میں ہو (۳) دیکھنے والے کے سامنے ہو کیونکہ
 پیچھے ہوگی تو نظر نہ آئے گی۔ (۴) مائی اور مری کے درمیان نہ تو بہت
 مسافت ہو کیونکہ دور کی چیز نظر نہیں آتی۔ نہ نہایت قرب ہو کیونکہ جو
 چیز بالکل آنکھ کے پاس ہوتی ہے وہ بھی دکھائی نہیں دیتی (۵) وہاں
 تک شعلہ بصر بھی پہنچے اور ان سب امور کا اللہ تعالیٰ کے حق میں کمال
 ہے کیونکہ ان کے اثبات سے جسمیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا رویت
 ناممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب شرطیں جسمانیات کے دیکھنے
 کے لئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے لہذا ان پر قیاس کر کے خدا
 کے لئے بھی ان شرطوں کو لازم قرار دینا قیاس مع الفارق اور باطل
 ہے۔ ان شرائط کے معتبر نہ ہونے پر یوں بھی استدلال کیا جاتا ہے
 کہ خدا ہم کو دیکھتا ہے حالانکہ اس کے حق میں یہ شرائط مفقود ہیں
 مگر یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ بحث ہے جس بصر جو جسمانی ہے اس دیکھنے

میں آیا یہ شرائط معتبر ہیں یا نہیں اور خدا حس بصر سے نہیں دیکھتا،
 اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب خدا کے لئے یہ شرائط معتبر نہیں اور بصرت
 ردیت یعنی وجود متحقق ہے تو ہم دیکھتے کیوں نہیں؟ جیسے یہ کہنا حماقت
 ہے کہ ہمارے سامنے اوپکے اوپکے پہاڑ ہیں جنہیں ہم نہیں دیکھتے ویسے
 ہی خدا کا نہ دیکھنا بھی باوجود علمت صحت ہونے کے نہ اسر غلط ہے اس کا
 جواب وہی ہے جو مذکور ہوا ہے کہ ردیت حس بصر کے لئے ذاتی نہیں بلکہ
 تنبیق باری تعالیٰ ہے پس باری تعالیٰ نے کسی حکمت سے دنیا میں ہماری
 نظر سے اس کی ذات کا دراک روک لیا ہے آخرت میں ادراک پسیدہ
 کر دے گا۔ گنا صرح فی کلام۔

نقلی شبہ معتزلہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے۔
 لا تدرك الابصار كما اس کو آنکھیں دریافت نہیں کر سکتیں اس کا جواب
 یہ ہے کہ اول تو الف لام استعراق کے لئے نہیں پس یہ معنی نہیں ہوئے
 کہ کل ابصار اس کو نہیں دریافت کر سکتیں بلکہ بعض دریافت کر سکتی
 ہیں۔ دوسرے یہ کہ ادراک سے کہ جس کی نفی کی ہو کامل ادراک مراد ہے کہ
 بالکل احاطہ کر لیوے پس یہ نہ ثابت ہوا کہ کسی طرح پر بھی اس کو بصر
 دریافت نہیں کر سکتی۔ تیسرے یہ کہ اس آیت سے مراد یہ ہے کہ ہر وقت
 اور ہر جگہ بصارت اس کو دریافت نہیں کرتی جس سے یہ
 ثابت ہوا کہ کسی وقت بصارت سے معلوم ہو سکتا ہے بلکہ اسی آیت
 سے اللہ تعالیٰ کا دیکھنا کنہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ آیت اللہ کی مع میں ہے

اور مدح یہ ہے کہ دیکھنا اس کا ممکن ہو لیکن وہ بسبب حجاب کبریا اور حلال کے نظر نہ آوے۔ اسی طرح اگر ادراک کو بصارت علی وجہ ان احاطہ پر حمل کیا جائے تو رویت کا امکان بلکہ تحقق ثابت ہوتا ہے معنی آیت یوں ہونگے کہ وہ مرنے ہونے کے باوجود غیر محدود ہونے کی وجہ سے کوئی احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔

دوسرا نقلی شبہ یہ ہے کہ جہاں کسی نے اللہ تعالیٰ کا دیدار طلب کیا ہے تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار ظاہر فرمایا ہے چنانچہ قوم موسیٰ نے جب طلب کی تھی۔ تو ان کو بھی سنے ہلاک کیا لکھا قال اللہ تعالیٰ فاخذناکم انصافاً واثماً تنظرون موسیٰ کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا ان ترانی کہ تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ کی قوم عناد اور سرکشی سے بطور اللہ تعالیٰ کا دیدار چاہتی تھی اس لئے غضب کا شکار ہوئی اگر متعجب ہونے کی وجہ سے یہ ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام سوال نہ کرتے اور قوم کو منع کرتے منع نہ کرنا اس پر دلیل ہے کہ دنیا میں خدا کا دیکھنا ممکن ہے۔ نیز صیغہ کا تھوڑے بڑے میں وقوع دیدار انہی میں اختلاف کہا دنیا میں دیدار ممکن ہونے پر دلیل ہے۔ وہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جیسا کہ سلف سے منقول ہے ممکن ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔

سنتھ - خالق افعال العباد من هو؟ بینوا الاختلاف فیہ
مع ادلة اهل الحق۔

ج۔ بندے کے سب افعال کا خالق اللہ ہے خواہ کفر ہو خواہ ایمان خواہ
نیکی ہو خواہ بدی جو کچھ بندے سے صادر ہوتا ہے سب کا خالق اللہ ہے
اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ بندہ اس کا خالق نہیں ہے جیسا کہ
قدریہ اور معتزلہ کا گمان ہے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر اپنے
افعال کا بندہ آپ خالق ہوتا تو اس کو بالتفصیل ان کی خبر بھی ضرور ہوتی
کیونکہ اختیار اور قدرت سے کسی چیز کا ایجاد کرنا بغیر اس کے نہیں ہوتا
حالانکہ بالتفصیل بندے کو اپنے افعال کی ہرگز خبر نہیں ہے کیونکہ ایک لمحہ
سے دوسری جگہ تک جانے میں بہت سے سکون اس کے درمیان واقع ہوتے
ہیں اور بہت سے غلطیاں پیش آتے ہیں چلنے والے کو ہرگز معلوم نہیں کہ کتنی
جگہ پاؤں ٹھکراتھا اور کتنی جگہ حرکت کرتا تھا اور کہاں تیز حرکت تھی اور کہاں
کم اور یہ بات بھی نہیں کہ وہ بھولی گیا ہو کیونکہ بھولی چیز فوراً کرنے سے یاد
آجاتی ہے۔ اگر یہ باتیں کسی چلنے والے سے دریافت کی جائے تو ہرگز
نہ بتا سکے گا۔ یہ تو اس کے ظاہر افعال کا حال ہے۔ اور اگر چلنے میں اس کی
تحریک اعتبار کو دیکھئے گا کہ عضلات کہاں کہاں متحرک ہوئے اور پستے
کہاں کہاں کھینچے۔ علیٰ ہذا القیاس دوسری کیفیتیں تب توصات
معلوم ہو جائیں گی کہ آدمی کو اپنے افعال کی بالتفصیل ہرگز خبر نہیں لہذا
وہ ان کا پیدا کرنے والا بھی نہیں ہے۔ دوسری دلیل قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰہِ

خلف کرد و ماتعمولون یعنی اللہ نے پیدا کیا ہے مگر اور تمھارے اعمال کو۔ یا تمھارے معمول کو جو حاصل بفعل اور متعلق ایجاد ہے اور یہی مراد ہے افعال عباد سے صرف معنی مصدری مراد نہیں۔ و کقولہ تعالیٰ "اللہ خالق کل شیء" اللہ ہی ہے ہر چیز کا پیدا کرنے والا۔ کل شیء سب ممکن کو شامل ہے جو اہر کو بھی افریقہ کو بھی۔ پس بندے اور ان کے افعال بھی اسی نے پیدا کئے ہیں۔ و کقولہ اَللّٰهُ يَخْلُقُ مَنْ يَّشَاءُ وَيَخْتَارُ یعنی جو پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہے جو پسند نہیں کر سکتا ہے۔ و خالقیت کو باری تعالیٰ نے مقام درج میں ذکر کیا۔ پس کمال اللہ تعالیٰ کا یہ ہے کہ اس کو افعال کا بھی خالق مانا جاوے ورنہ بندہ کو خالق مانتے ہیں شاکیہ شرک کا ہے۔ اس سے اشکال ہو سکتا ہے کہ قترانہ جو بندے کو افعال کا خالق کہتے ہیں ان کو شرک کہنا چاہئے۔ ان میں اور مجوس میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ لوگ بندے کو اللہ کی طرح مستقل خالق نہیں کہتے بلکہ آلات اور اسباب میں اللہ کا محتاج جانتے ہیں اور آلات و اسباب کو اللہ کا مخلوق قرار دیتے ہیں۔ نیز یہ لوگ واجب الوجود یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک نہیں گردانتے جو مبنی شرک ہے بخلاف مجوس کے کہ وہ مستقل واجب الوجود و خالق مانتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اچھی چیزوں کا خالق بزدان اور بُری چیزوں کا مستقل خالق اہرمن ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج نہیں البتہ متاع ماوراء النہر نے اس میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا ہے کہ مجوس کو

معتزلہ سے اچھا بتایا کیونکہ وہ تو ایک شریک کو ثابت کرتے ہیں اور
یہ بے شمار شرک کا ثابت کرتے ہیں مگر تحقیق وہی ہے جو مذکور ہوا۔
اہل حق کے مقابلہ میں معتزلہ دو وجہ پیش کرتے ہیں۔ اول یہ
کہ اگر بندے کے افعال کا اللہ خالق ہوتا تو ایسے افعال ہوتے جس طرح
رعشہ والے کا ہاتھ خود بخود ہلتا ہے حالانکہ ہمارے افعال اختیار یا در
مرعش کی حرکت میں فرق ہیں۔ نیز اگر اللہ خالق ہو تو بندے کو
اس کے افعال سے بڑا بھلا نہ کہنا چاہئے اور اس کو شائع کی طرف سے
کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہ ہونا چاہئے اور اس کے افعال پر جزاء
و سزا کا بھی ترتیب نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل جبر یہ کے رد میں ہو سکتی ہے جو
بندے کو بالکل بے اختیار سمجھتے ہیں اور ہمارے نزدیک بندہ باوجود خالق
ہونے کے اس کو اختیار فعل حاصل ہے جس پر اس کو ثواب و عذاب ہوگا
پس مرعش کی حرکت اور افعال اختیار یہ میں فرق موجود ہے۔

ان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ خالق افعال عبادہ ہو تو وہی
قائم قائم اکل، شارب، زانی، سارق بھی ہوگا (العیاذ باللہ) مگر یہ ایک
مخالطہ عظیمہ ہے کیونکہ متصف بالشیء وہی ہو کر تا ہے جس کے ساتھ وہ شے
تاکم ہونے کہ موجود اور خالق جیسا کہ سوا و بیاض کا خالق بھی باری تعالیٰ
ہے مگر وہ ان سے متصف نہیں بلکہ وہ اجسام متصف ہیں جن سے بے اراض قائم ہیں
معتزلہ نے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ قال اللہ تعالیٰ

فتہار اللہ احسن الخالقین جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ
 اور بھی خالق ہیں البتہ باری تعالیٰ ان میں اچھا خالق ہے اور عیسیٰ کے
 بارے میں فرمایا "واذ خلق من الخلق کبیۃ الطیر الیہ" اس میں خلق کی نسبت
 کی گئی عیسیٰ کی طرف۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خلق کے معنی ایجاد فعل
 کے نہیں بلکہ اندازہ لگانے اور صورت بنانے کے ہیں۔ گما بدل علیہ سیاق
 الایۃ اور اس معنی کی نسبت الی العباد ٹھیک ہے مگر خالق وہی اللہ ہے ہذا
 من کل۔ افعال العباد اہل ہی بارادۃ اللہ اہم بارادۃ العبادۃ

ج۔ سب افعال عباد اللہ کے ارادہ، مشیت، قضا اور تقدیر سے
 صادر ہوتے ہیں ارادہ اور مشیت دونوں ہمارے نزدیک ایک
 ہیں جس کی تفصیل پیچ ہو چکی ہے اور قضا یہ ہے کہ قوت اور مضبوطی
 کے ساتھ کسی فعل کو کرنا کہ کوئی اس کے تغیر پر قادر نہ ہو یا ازل میں
 کسی چیز کا ارادہ کر لینا کہ یہ فلاں وقت میں اس طرح ہوگی۔ یہ شبہ
 نہ ہو کہ رضا بانقضاء تو واجب ہے پس اگر کفر بھی اللہ کے قضائے
 ہو تو اس پر رضی رہنا ضروری ہوگا۔ حالانکہ رضا بانکفر کفر ہے کیونکہ
 کفر قضا نہیں بلکہ اثر قضا یعنی مقضی ہے اور رضا محض قضا ہی پر واجب
 ہے نہ کہ مقضی پر اور تقدیر اسے کہتے ہیں کہ ازل میں اللہ نے اندازہ کر لیا
 کہ فلاں وقت فلاں مکان میں بڑی یا بھنی نافع یا مضر چیز ہوگی اور اس
 کے کرنے والے کو ثواب یا عقاب ہوگا۔ ماحل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا
 کہ افعال عباد کا خالق اللہ ہے تو ضروریہ افعال اس کے ارادہ اور تقدیر

سے صادر ہوں گے ورنہ خدا کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ اس پر یہ اثر کا
 نہ ہو کہ ارادہ باری تعالیٰ کے خلاف ہونا تو نا ممکن ہے۔ پس جب وہ
 کافر سے کفر کا فاسق سے فسق کا ارادہ ازل میں کر چکا ہے تو کافر و فاسق
 اپنے کفر و فسق میں مجبور ہونگے پھر ایمان اور اطاعت کے یہ کیسے ممکن
 ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ارادہ ازل تا بع ہے اختیار کے تشریح میں۔ یعنی
 باری تعالیٰ نے علم ازل سے جان لیا کہ یہ لوگ کفر و فسق کو اختیار کریں گے
 پس ان کے اختیار کے مطابق اس فعل کے ایقاع کا ارادہ کر لیا پھر جبر
 لازم نہیں آیا کیونکہ یہ ارادہ نتیجہ ہے بندوں کے اختیار کا۔

معزز لہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بڑی چیزوں کا ارادہ نہیں کرتا
 کیونکہ یہ قبیح ہے۔ جواب یہ ہے کہ قبیح کام کا ارتکاب کرنا قبیح ہے۔
 قبیح کے خلق چاہنے سے وہ قبیح سے منع نہیں ہوگا۔ معزز لہ یہ نہیں سمجھتے
 کہ اگر کافر سے اللہ ہدایت اور اسلام چاہتا تو کیا اللہ کا چاہنا پورا نہ
 ہوتا؟ ورنہ ہر بندہ کا اللہ پر غالب ہونا عیاں ہوتا ہے۔ العیاذ باللہ
 معزز لہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کافر اللہ کے ارادہ سے کافر ہوا تو پھر
 اللہ تعالیٰ اس کو ایمان لانے کا کیوں حکم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ
 ہے کہ امر کرنے میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کافر
 کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔ جس طرح کوئی امیر اپنے غلام سے کسی کام کے
 واسطے کہے اور منظور یہ ہے کہ یہ اس کام کو نہ کرے تاکہ اور غلاموں کے
 رد و برد اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

س۔ لہذا ان جمیع افعال العباد مخلوق اللہ تعالیٰ و ارادہ تکلیف
بعاقب او ثواب العباد علیہا؟

ج۔ اگرچہ افعال اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اس کی قدرت
و ارادہ سے بندے سے سرزد ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے بندے کو
اس کے افعال میں اللہ نے اختیار دیا ہے جس کے سبب سے بد کام
کی سزا اور نیک کام کا اجر پاتا ہے۔ بندہ اپنے افعال میں درخت پتھر
کی طرح محض بے اختیار و بے قدرت نہیں ہے۔ جیسا کہ فرقہ جبر پر کہتا ہے
جس کا بطلان ظاہر ہے کیونکہ ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ جب ہم آپ سے
کسی چیز کو پکڑیں اور جب ہمارا ہاتھ درخت سے ہے تو دونوں میں فرق
ہے معلوم ہوا درخت سے ہاتھ اختیار ہی ہے اور آپ سے پکڑنے میں
ہاتھ اختیار ہی ہے۔ نیز اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہوتا بلکہ وہ مجبور محض ہوتا تو
اس کو مکلف کرنا اور اس کے اعمال پر ثواب و عقاب کا ترتیب صحیح نہ
ہوتا۔ اور ان افعال کی نسبت حقیقی بھی بندہ کی طرف صحیح نہ ہوتی جو قصد
و اختیار ہی سے پائے جاتے ہیں جیسے صل، صام، کتب وغیرہ حالانکہ
ان کی نسبت بندہ کی طرف جمیع اہل لغات کے نزدیک حقیقی ہے۔
قرآن کی آیات بھی دلالت کرتی ہیں کہ بندہ کو اپنے افعال میں

اختیار ہے۔ قال تعالیٰ: جزاء بما كانوا یعملون ۵ و قال تعالیٰ: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ وغیر ذلک۔ اگر یہ شبہ ہو کہ باری
تعالیٰ کے علم و ارادہ کو تمام افعال عباد کے لئے عام ماننے میں غلطی تو

لازمی ہے اختیار کیسے باقی رہیگا کیونکہ ارادہ کا تعلق اگر وجود فعل سے ہے تو فعل واجب ہوگا۔ ورنہ ارادہ میں تکلف ممکن ہوگا جو محال ہے اور اگر عدم فعل سے ہے تو ممکن ہوگا لہذا الوجہ اور وجوب مانع کے ساتھ اختیار جمع نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جبر لازم آتا اگر بغیر اختیار بندہ باری تعالیٰ ارادہ فعل کرتا حالانکہ باری تعالیٰ ارادہ کرتا ہے۔ اس غم کے مطابق کہ بندہ اس کام کو اختیار سے کرے گا اور اس کام کو اختیار سے نہیں کرے گا۔ اب کوئی کہے کہ اس صورت میں فعل اختیاری سے ارادہ کا تحقق ہوا جس سے فعل اختیاری کا واجب یا ممکن ہونا لازم آتا ہے جو منافی اختیار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالنظر فی الغیر ہے جو اختیار فی نفس کے منافی نہیں۔ جیسے باری تعالیٰ کے افعال فی نفسہ اختیاری ہیں لیکن بالنظر فی تعلق الارادۃ بہا واجب نہیں لاسیما کہ تکلف الارادۃ عن المراد۔ پس اسی اختیار فی نفسہ پر ہی تکلیف اور ثواب عذاب کا ترتیب ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

بندہ کو فی فعل بالا اختیار ماننے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی موجود فعل ہو کیونکہ موجد اور خالق اسی کو تو کہا جاتا ہے جو اختیار ارادہ سے کسی چیز کو کرے حالانکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ خالق افعال محض باری تعالیٰ ہے اس سے چھٹکارا کے لئے کوئی درمیانی راہ بھی نہیں کہ دونوں خالق مان لیا جائے کیونکہ دو قدرت مستقل کی تاثیر ایک مقدور پر ہونی باطل ہے (کما مر فی برہان التمام)

اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل مذکورہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور یہ بات بھی بڑا ہتھ ثابت ہے کہ منہ کے قصد و ارادہ کو بھی بعض افعال میں دخل ہے جیسے اپنے آپ کسی چیز کو پکڑنے میں پس اس میں قول فیصل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کو خالق مانا جائے اور بندہ کو کاسب یعنی بندہ اپنی قدرت و ارادہ کو عمل کی طرف منطوق کرتا ہے۔ یہی اس کا اختیار فعل اور کاسب ہے اور اس کے بعد فعل کا ایجاد یہ باری تعالیٰ کا کام ہے جس کو خلق کہتے ہیں لہذا اگرچہ ایک مقدر و تحت القدرتین ہے لیکن دو جہت سے بندہ کا مقدر و من جہت الکسب اور خدا کا مقدر و من جہت الایجاد جب جہتیں بدل جائیں تو کوئی قباحت نہیں رہی۔

کسب اور خلق کے درمیان فرق بیان کرنے میں مشکلیں کی تعبیریں مختلف ہیں۔ اول یہ کہ کسب میں اللہ کی طرف احتیاج ہوتا ہے نہ کہ خلق میں۔ دوم یہ کہ مقدر و کسب محل قدرت میں ہوتا ہے اور مقدر و خلق محل قدرت میں نہیں ہوتا ہے۔ جیسے حرکت زید کسب ہے محل قدرۃ یعنی زید ہی میں پائی جاتی ہے اور مخلوق ہے مگر محل قدرۃ یعنی باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے۔ سو ہم یہ کہ کسب میں قادر منفرد بالفعل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسب کو اثر نہیں بخلاف خلق کے کفای ہو سکتا ہے وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا ہے کہ جیسے معتزلہ خالقیت میں عباد

کو باری تعالیٰ کے شریک مانتے ہیں ویسے ہی تم نے بھی تو ایک فعل میں خدا کی قدرت و ارادہ کے ساتھ بندہ کی قدرت و ارادہ مان کر شرک کا ارتکاب کیا ہے۔ کیونکہ شرک کا التزام جب ہوتا کہ ہر ایک کو مستقلاً و منفرداً بعض امور کے خالق مانتے جیسے معتزلہ کا مذہب ہے اور اس میں کوئی شرک لازم نہیں آتا کہ ایک امر کی نسبت خدا کی طرف ہو ایک اعتبار سے یعنی من جہۃ التخلیق اور بندہ کی طرف اور اعتبار سے یعنی من جہۃ الکسب جیسے ہم زمین کو خدا کی ملک بتاتے ہیں من جہۃ التخلیق اور بندہ کی ملک کہتے ہیں من جہۃ التصرّف اس سے شرک لازم نہیں آتا۔

یہ شبہ بھی نہ ہونا چاہئے کہ ایک ہی فعل سے جب تعلق اور کسب دونوں کا تعلق ہوا تو پھر کسب قبیح موجب استحقاق مذم و عقاب ہو اور تعلق قبیح نہ ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہے وہ حکیم ہے کسی فعل کو بقرہ حکمت سے نہیں کرتا ہے چاہے میں اس کا علم نہ ہو پس جن کو ہم قبیح جانتے ہیں جیسے نقصان و ایذا پہنچانے والے خبیث اجسام ان کی تخلیق میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ہو گی لہذا اس حکمت کے پیش نظر خلق کو قبیح قرار نہیں دے سکتے بخلاف فعل کے کہ جب شایع کی طرف سے نبی وارد ہے تو ہمارے حق میں وہ سراسر قبیح ہے اور بلا کسب لاجلہ قبیح ہو گا من علیٰ اذان کان جمیع افعال العباد بارادۃ تعالیٰ فہل یتعلق

رضائے تعالیٰ بحیثیت عبادہ

ج۔ بندے کے جس قدر افعال ہیں اگرچہ خدا کے ارادے اور تقدیر سے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے نیک کاموں پر وہ راضی ہے اور انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اور بد کاموں سے وہ راضی نہیں۔ اور نہ انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے: ولا یرضی لعبادہ ان یفکر وان نشکر وایرضہ لکم۔ پس ارادہ و مشیت اور تقدیر کا تعلق کل افعال سے ہے اور رضا و محبت اور امر کا تعلق محض نیک و حسن سے ہے بد اور قبیح سے نہیں۔

س۔ ماہی الاستطاعة وهل هي مع الفعل ام قبله؟
ج۔ استطاعت کا معنی اس قدر ہے کہ اس قدرت کی حقیقت استطاعت ہے جس کے سبب بندے سے کام ہوتا ہے۔ بخلاف محترکہ کے کہ وہ اس استطاعت کو بھی کام سے قبل مانتے ہیں۔ واضح یہ ہے کہ استطاعت کے دو معنی ہیں۔ ایک سلامتی اسباب و آلات جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری وہ قدرت جو کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار میں رکھی ہے کہ اس کے سبب افعال اختیار کی جاتی ہے اور اگر یہ قدرت نہ ہو تو نہ کر سکے۔ سو یہ شرط افعال کے ادا کرنے کے لئے بعد سلامتی آلات و اسباب کے اور یہ قدرت ارادہ مصمم کرنے کے بعد خاص اس کام کرتے کے وقت حاصل ہوتی ہے پس بندہ اگر کسی نیک کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کو

اس نیک کام کرنے کی قدرت عطا کرتا ہے اور بد کام کا قصد کرتا ہے تو اس کو اس بد کام کی قدرت بخشتا ہے۔ پس جس وقت چوری چوری کا ارادہ کیا اور اللہ نے حسب عادت اس کو اس کی قدرت دی تو گویا اس چور نے نیک کام کی قدرت کو زائل کر دیا کیونکہ اگر اس چوری کا ارادہ نہ کرتا بلکہ نماز کا قصد کرتا تو حسب عادت اس کو نماز کی قدرت عطا ہوتی۔ پس اسی سبب سے یہ بندہ افعال بد میں ذم و عقاب کا مستحق اور افعال خیر میں مدح و ثواب کا مستحق ہوا ارادے ہی کے سبب سے اس کو ثواب و عقاب ہے۔

یہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جانے کی وجہ سے کہ یہ مرض ہے اور عرض باقی نہیں رہتا۔ پس اگر فعل سے سابق بالزمان ہو تو عند الفعل اس کا تحقق نہیں رہے گا۔ جس سے فعل کا بلا استطاعت و قدرت کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اگر یوں کہا جائے کہ عرض اگرچہ بعینہ باقی نہیں رہتا لیکن یہ ممکن ہے کہ امثال متجددہ کے طور پر باقی رہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ فعل کا تحقق قدرۃ سابقہ زمانہ سے ہے یا اس کے مثل متجدد و مقارن بالفعل سے ہے اگر شق اول کو تب بلاشبہ فعل کا وقوع بلا استطاعت کے لازم آئے گا کیونکہ جس قدرت کی طرف نسبت کر رہے ہو فنا ہو چکی ہے اور اگر شق ثانی اختیار کرتے ہو تو اس کا تسلیم کر لینا ہو کہ فعل کا تحقق اس قدرت ہی سے ہے جو فعل کے ساتھ ہے۔ پھر اس کے لئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہو

اور بغیر ان کے اول حدوث قدرت ہی کے ساتھ فعل کا وقوع ممکن نہ ہو اس پر کوئی دلیل نہیں۔ لہذا بات وہی رہی کہ استطاعت حقیقی جس سے فعل ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہی ہوتی ہے بعضوں نے اس شبہ کا جواب دیا ہے کہ بالفرض قدرت سابقہ اگر فعل کے وقت تک باقی بھی رہے تو ہم سوال کریں گے کہ ان حدوث قدرت کی حالت میں وقوع فعل جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز ہو تو جواز مختاریت کو تسلیم کر لینا ہوا جو تمھارے مذہب کے خلاف ہے۔ اور اگر ان حدوث میں ممتنع ہے اور بعد میں جائز ہے تو ترجیح بل مرجح ہے کیونکہ ان حدوث اور بعد کی حالت میں نفس قدرت میں کوئی فرق نہیں آیا تو کیا وجہ ہے کہ پہلی حالت میں وقوع فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں جائز لیکن یہ جواب ثانی نہیں کیونکہ پہلی شق سے الزام جب درست ہو گا کہ جو لوگ استطاعت کو فعل سے پہلے سمجھتے ہیں ان کے نزدیک مقارنت بالفعل حوال ممتنع ہو حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں اور دوسری شق کی رو سے وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے پہلی حالت میں کسی شرط کے تحت ہی ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے فعل کا وقوع ضروری ہو جائے۔ اگرچہ نفس قدرت دونوں حالتوں میں برابر ہے پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی اسی کے پیش نظر بعضوں نے معترضہ اور اشاعرہ کے مابین اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے اس کو

اختلاف لفظی قرار دیا کہ اشاعرہ جس قدرت کو فعل سے مقارن کہتے ہیں یہ وہ قدرت ہے جو مجتمع ہو تمام شرائط تاثیر کو اور ظاہر ہے کہ مؤثر میں تمام شرائط تاثیر پائے جانگے بعد کسی کے نزدیک بھی وقوع فعل ہرگز متاخر نہیں ہو سکتا ہے۔ اور محضرہ فعل سے پہلے جس قدرت کو مانتے ہیں اس سے مراد وہ قوت ہے جو حیوانات کے اعضاء میں خلقتہ رکھی ہوتی ہے جو تمام افعال کے مبداء ہے اور بلاشبہ یہ فعل سے سابق ہوتی ہے فالنزع راجع الی اللفظ۔

س۔ ما الاستطاعة التي عليها مدار التكليف ؟

ج۔ دوسرے معنی استطاعت کے سلامت ہونا اسباب و آلات کے ہیں۔ سو اس استطاعت کے بموجب اللہ تعالیٰ بندے کو تکلیف دیتا ہے جو شخص چیز کے لئے آلات و اسباب نہیں رکھتا اس کو اس کام کی استطاعت نہیں پس اس کے کرنے کا اللہ حکم نہیں دیتا اور جس چیز کے آلات و اسباب رکھتا ہوگا اس کو اس کام کی استطاعت ہے پس اس کے کرنے کی اللہ بندے کو تکلیف دیتا ہے کما قال تعالیٰ وَفَعَلَ عَلَى النَّاسِ حَسْبَ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَتِهِمْ اِلَيْهِ سَبِيلًا ۱۵ اس استطاعت پر صحت تکلیف کے مدار ہونے کی یہ وجہ ہے کہ سلامت اسباب کے بعد سبب ارادہ کرنے کے قدرت حقیقی جس کا ذکر پہلے ہوا ہے اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جب قدرت حقیقی پائی گئی تو بندہ بھرجائز نہ رہا۔ اور جب آلات و اسباب نہیں ہوتے تو بندہ قصہ فعل نہیں کر سکتا۔

اور جب قصد نہ کرے تو جو قدرت بعد ارادہ کے ہوتی ہے اور جس کے سبب سے فعل سرزد ہوتا ہے وہ نہیں حاصل ہوگی۔ اور جب قدرت نہ پائی گئی تب عاجز محض ہو گیا تکلیف کے قابل ہی نہ رہا۔ پس استطاعت بالمعنی اشائی کے تحقق کے بعد استطاعت یعنی

بالمعنی الاول کو فعل کے مقارن ماننے سے عاجز کی تکلیف لازم نہیں آئی۔ جیسا کہ محضر کا زعم ہے بلکہ استطاعت کو اگر محض بالمعنی الاول لیا جائے جب بھی عاجز کی تکلیف نہیں ہوگی جیسے امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قدرۃ دو مختلف چیزوں کی صلاحیت رکھتی ہے علی سبیل البدیہہ پس جس کسی نے کفر اختیار کیا تو اس نے ایمان کی قدرۃ کو زائل کر دیا۔ کیونکہ یہی قدرت ایمان کے لئے بھی تھی اس سبب سے عقاب کے قابل ہوا۔ اور اگر اسی قدرت کو ایمان میں صرف کرنا تو ثواب کا مستحق ہوتا۔ مگر واضح ہے کہ اس توجیہ کے مطابق نفس قدرت کو قبل الفعل ہونا تسلیم کر لی گئی۔ کیونکہ صالح للضدین ہونا تو قبل الفعل ہی ہے۔ اگرچہ تعلق بالفعل کے اعتبار سے مقارن ہے فافہم پس۔

ج۔ هل يكلف العبد بما لا يستطيعه؟ وهل يجوز ذلك؟
ج۔ جس کام کی بندہ استطاعت نہیں رکھتا اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کا حکم نہیں کرتا کما قال تعالیٰ لا يكلف الله نفسا الا ما يحيط به۔ پس جبریز بندے کی طاقت سے باہر ہو عام ہے کہ فی نفسہ ممتنع ہو جیسے ضدین کا جمع کرنا یا فی نفسہ ممکن ہو لیکن بندے سے نہ ہو سکے جیسے

جو اہر و اجسام کا پیدا کرنا اس کے کرنے کا بندے کو حکم نہیں دیتا
البتہ کبھی مالا یطاق کا حکم کرتا ہے جس سے امتیاز مآثورہ مقصود
نہیں ہوتا کہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے۔ بلکہ اظہار بحجز مقصود ہوتا
ہے جیسے ملائکہ کا آدم علیہ السلام پر اعتقاد فضیلت کو دفع کرنے
کے لئے فرمایا۔ انبوتی ۲۱۔ ہاؤ لا اذن کنتہم سادقین ۵ اور
ربنا ولا تعذبنا مالا یطاق لثاۃ میں طاقت سے خارج چیز کو اپنے
اوپر نہ ڈالنے کا جو سوال ہے اس سے تکلیف مالا یطاق مرد نہیں
بلکہ ان تکالیف شاقہ میں مبتلا نہ کرنے کا سوال کیا گیا ہے جن کو
انسان برداشت نہیں کر سکتا ہے جیسے قحط سالی و بانی مرض یا
عقوبت و غلاب شدید وغیرہ۔ لہذا اس آیت سے یہ شبہ نہیں ہونا
چاہیے کہ تکلیف مالا یطاق ہوئی ہے جس بنا پر اس کے رفع کی دعا
کی گئی ورنہ جس کا وقوع نہ ہونا مستعین ہو اس کے عدم وقوع کے
لئے تھوڑا ہی دعا کی جاتی ہے۔

بہر حال بندے کی طاقت سے باہر جزا کا اللہ تعالیٰ حکم نہیں
کرتا ہے اس میں تو سب متفق ہیں لیکن ایسا حکم فی نفسہ ممکن بھی ہے
یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اس کو جائز و ممکن نہیں مانتے
کیونکہ یہ عطا بقیچ ہے۔ اور باری تعالیٰ سے قبیح کا صدور ممنوع ہے
اور اشعری کے نزدیک جائز ہے اگرچہ وقوع نہ ہو اور باری تعالیٰ
کے حق میں یہ قبیح نہیں کیونکہ وہ مالک و خالق ہے وہ جیسے چاہے اپنے

مملوک و مخلوق میں تصرف کر سکتا ہے۔

تکلیف بالایطاق کے محتج ہونے پر لا یتکلف اللہ نفساً الا وسعها سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ غیر دوسے وہا ہے۔ تکلیف بالایطاق کے عدم وقوع کی پس اگر وہ ممکن ہو تو اس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آتا چاہے کمالانکہ وقوع تکلیف بالایطاق ماننے سے کلام اللہ کا کذب لازم آئے گا جو محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوا کرتا ہے پس تکلیف بالایطاق محال ہے۔

لیکن یہ استدلال ایک مغالطہ برہنی ہے کیونکہ یہاں ممکن فی نفسہ کے فرض وقوع سے محال لازم نہیں آیا بلکہ اس ممکن کو امتناع بالخیر عارض ہونے کی جہت سے محال لازم آیا ہے اور ایسا استحالہ ممکن فی نفسہ ہونے سے مانع نہیں۔ جیسے عالم کو باری تعالیٰ نے جب اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کیا اس وقت فی نفسہ اسکا محذور ہونا ممکن تھا۔ مگر اس کے وقوع فرض کرنے سے استحالہ تکلف للعلوین من علۃ القامہ لازم آئیگا۔ علیٰ ہذا القیاس ایمان ابو جہل و ابولہب ابن ابی وغیرہ ممکن فی نفسہ ہے جس بنا پر یہ لوگ ایمان کے مکلف تھے مگر اس کا وقوع مان لو تو استحالہ کذب کلام اللہ لازم آئیگا۔ بہر حال ممکن وہی ہے جس کے فرض وقوع سے بالنظر الی الذات محال لازم نہ آئے چاہے دوسرے عوارض سے محال لازم آجائے یہ

مقرر نہیں پس تکلیف بالایطاق فی نفسہ ممکن ہے اگرچہ امتناع بالظہر
کی جہت سے وقوع ناممکن ہے۔

سُئِلَ - اَللّٰهُ الَّذِیْ یُوجِدُ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْاِنْسَانَ بَعْدَ الْکَسْرِ وَ
اِمْتَلَا ذٰلِکَ مِنْ تَاثِیْرَاتِ اَفْعَالِ الْمُتَعَدِّیَةِ لِلْعِبَادِ - هَلْ کُلُّ ذٰلِکَ
مَخْلُوقُ اللّٰهِ تَعَالٰی اِمِنْهُمْ وَیَضَعُ الْعِبَادَ ؟

ج۔ ماننے کے بعد درد اور کسی چیز کے توڑنے کے بعد اس کا ٹوٹنا
بھی اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے۔ مثلاً زید نے عمرو کے لاشی باری اور اس
سے درد ہوا یا کسی نے ایک شیشے کو پتھر دے مارا اور اس سے وہ
ٹوٹ گیا سو اس درد کا بھی اور اس ٹوٹنے کا بھی اللہ ہی خالق ہے
یا کسی نے کسی کے تلوار باری اور اس سے اس کی گردن جدا ہو کر وہ
مر گیا سو اس موت کا بھی اللہ خالق ہے۔ خاص اللہ کے پیدا کرنے سے
ہوئی ہے۔ کیونکہ تمام ممکنات اللہ کی طرف مستند ہیں اور ہر ایک چیز کا
اللہ خالق ہے۔ چنانچہ بھی اس کی تحقیق گزری ہے۔ معترضہ اس کو
بھی بندے کا فعل کہتے ہیں اور بندے کو اس کا خالق قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک جو فعل بدون واسطہ دوسرے فعل کے سرزد ہو جس طرح
کہ تلوار کا مارنا اس کو بندے کا فعل بطور مباشرت کہتے ہیں اور جو
کسی فعل کے واسطہ سے ظاہر ہو جس طرح موت کو وہ تلوار مارنے کے سبب
سے حاصل ہوئی۔ اس کو بھی بندے کا فعل بطور تواسیہ کہتے ہیں ہاں
نزدیک دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہوئی ہیں

بندے کو اس میں کچھ دخل نہیں نہ تو یہ اس کا خالق ہے کیونکہ بندے سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی چیز کو پیدا کرے جیسا کہ پہلے گُذرا اور نہ یہ اس کا کاسب ہے کیونکہ جو چیز اس کی قدرت میں نہیں اس کا یہ کارسب نہیں ہو سکتا اور اسی لئے بندے کو اپنے افعال کے بعد پر اختیار نہیں کہ وہ اس اثر کو ظاہر نہ ہونے دے بعد اس کے اس کو طاقت نہیں کہ درد کو روک لے۔ جب اثر اس کی قدرت سے باہر ہے تو یہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے۔ اور یہی مدعی ہے پس افعال تولید یہ ہیں بندے پر مواخذہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ فعل کہ جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ اختیار میں تھا۔

سُئِلَ عَنْ الْمَقْتُولِ بِأَجَلٍ أَمِ الْقَاتِلِ قَطَعَ عَلَيْهِ الْأَجَلَ ؟
 ج۔ مقتول بھی اپنے اجل سے مرتب ہے۔ یعنی باری تعالیٰ تمام عباد کی موت کے لئے اپنے علم کے مطابق ایک ایک وقت ازل میں مقرر کر رکھا ہے کسی کی موت اس سے آگے نہ سمجھے نہیں ہو سکتی۔ کما قال تعالیٰ
 إِذْ جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَعِدُّونَ عُقْبَهُمْ
 کہتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کی اجل معین کو قطع کر دیا۔ اور اس کے وقت معین پورے ہونے سے پیشتر قاتل نے اس کو مار دیا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجل کوئی قطعی قلم نہیں رکھتی ہے کہ اس سے آگے پیچھے نہ ہو سکے بلکہ اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ جیسے بعض طاعات کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا ہے

کہ ان سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ یعنی اجل مبین سے اور حدیث موت آتی ہے۔ یہی ہذا القیاس بعض اعمال سے عمر گھٹتی ہے۔ پس قتل کے سبب اجل سے قبل موت آنے میں کیا اشکال؟ نیز کہتے ہیں کہ اجل سے مقتول مر رہا ہے تو قاتل مستحق ذمہ و عقاب نہ ہونا چاہئے تھا اور اس پر دیت یا قصاص لازم نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ مقتول اپنی اجل سے مر رہا ہے۔ قاتل کا اس کی موت سے غمناک کیا کوئی تعلق نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ زیادتی عمر کا یہ مطلب نہیں کہ ایک اجل ناقص تھی اس میں زیادتی ہوئی بلکہ عمر زائد ہوئی، اجل ہے لیکن اس زائد کا استحقاق ہوا ہے طاعات سے جن کا کرنا باری تعالیٰ کو اذل میں معلوم تھا اگر بالفرض وہ اس طاعت کو نہ کرنا تو اس سے کم عمر ہوتی۔ پس اذل ہی نہیں اس استحقاق زائد کا سبب یہ طاعت ہوئی اس لئے اس کی طرف زیادتی کی نسبت کر دی گئی اور فی الحقیقت یہی عمر زائد اس کی اجل ہی ہے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ موت قاتل کے کسب میں سے نہیں لیکن یہ موت جس فعل سے حاصل ہوئی ہے یعنی قتل وہ اس کا سبب و مباشر ہے جو مضمیٰ عنہ تھا تو کسب قتل مضمیٰ پر ہی ذمہ و عقوبت دیت و قصاص مرتب ہے پس موت کا خالق باری تعالیٰ ہے جو میت سے متعلق اور قائم ہے بندہ کو اس کی تخلیق اور اقتساب میں کوئی دخل نہیں۔ کما قال تعالیٰ

خلق الموت والحیوة۔ خدا نے موت اور حیات کو پیدا کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اور مخلوقات کی طرح یہ بھی مخلوق اور وجودی شئی ہے۔ اور بعض کے نزدیک موت عدی ہے یعنی عدم الحیة عامن شانہ الحیوة۔ اور خلق کے معنی تقدیر اور اندازہ کے ہے۔ بہر حال ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ اور ہر ایک کے لئے اجل ایک ہی ہے اور کبھی محترلی کا قول کہ "مفتولی کی دو اجل ہیں ایک اجل قتل دوسری اجل موت۔ اگر اس کو کوئی قتل نہ کرتا تو وہ اجل موت تک زندہ رہتا۔ اسی طرح فلاسفہ کا عقیدہ یعنی جاندار کی ایک اجل طبعی ہے یعنی وہ موت جو کہ حرارت اور رطوبت غریزی ختم ہونے کے بعد آئے اور دوسری اجل انقطاعی ہے یعنی جو موت امراض و آفات کے سبب آئے۔ یہ سب نصوص صریحہ اور دلائل عقلیہ کے خلاف ہیں۔

س۔ حد الحرام رزق ام لا؟

ج۔ اہل السنۃ کے نزدیک حلال و حرام جو بھی حیوان کھاتا ہے وہ رزق من اللہ ہے اور محترلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ رزق کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے یعنی اللہ کھانے کے لئے جو دیتا ہے وہی رزق ہے اور حرام جمع ہے اس کی نسبت خدا کی طرف نہیں ہو سکتی۔ لہذا رزق جو منسوب الی اللہ ہے اس میں یہ دخل نہیں نیز کل حرام پر بندہ مستحق ذم و عقاب ہوتا ہے۔ پس اگر یہ بھی رزق ہے جو کہ خدا کی جانب سے ہے داخل ہو تو اس کا کھانا والا کیوں ذم و

عقاب کا مستحق ہوتا؟ جواب یہ ہے کہ اشر کی طرف نسبت باعتبار
 خلق اور ابھال الی الجوان کے ہے اور یہ قبیح و مذموم نہیں البتہ
 بندہ مستحق ذم و عقاب ہے اسباب ممنوعہ کے اور تکالیف و کسب کرنے پر۔
 جب اہل السنۃ کے نزدیک حرام بھی رزق ہے تو رزق کہا
 جائیگا ہر اس چیز کو جو انسان کھاتا ہے خواہ حلال ہو خواہ حرام اور
 معتزلہ کبھی تو یوں تعریف کرتے ہیں کہ رزق اس شے مملوک کو کہتے
 ہیں جسے مالک کھاتا ہو اس سے حرام خارج ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک
 حرام میں اصلاً ملک ثابت نہیں ہوتی بلکہ کبھی یوں کہتے ہیں کہ رزق
 وہی ہے جس سے استغناء شرعاً ممنوع نہ ہو اور حرام سے استغناء ممنوع ہے
 لیکن پہلی تعریف پر جانوروں کی خوراک رزق نہیں ہوگا کیونکہ ان کی
 ملک تو ثابت نہیں ہوتی اور دونوں تعریف پر یہ اشکال ضرور ہوگا کہ
 جو شخص ساری عمر حرام کھا کر رہے اس کو باری تعالیٰ نے بالکل رزق
 نہیں دیا۔ لکن خلاف اجماع و نصوص ہے۔ لکن قال اللہ تعالیٰ وما
 من دابة الا على الله رزقها۔ وقال۔ ان الله هو الرزاق۔

بہر حال ہمارے نزدیک ہر شخص کو رزق خدا دیتا ہے اور جس کو
 جتنا رزق اپنی ساری عمر میں ملتا ہے وہ عند اللہ مقدر و متعین ہے۔
 اسی کے مطابق اس کو اپنا پورا رزق حلال ہو خواہ حرام ضرور ملے گا یہ
 نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا مقدر رزق دوسرا لگا جائے یا دوسرے
 کا وہ لگا جائے کیونکہ تقدیر اٹل ہے۔

س۔ الہدایۃ والضلالۃ بمشیۃ العباد وام بمشیۃ اللہ فان کاننا
بمشیۃ اللہ فکیف یشاب العباد او یعاقب علیہا؟

ج۔ اللہ ہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے
ہدایت کرتا ہے۔ جس طرح اور افعال کا خالق اللہ ہے اسی طرح
ہدایت و ضلالت کو بھی وہی پیدا کرتا ہے اور اس نے باری تعالیٰ
کو کچھ عیب نہیں اس لئے کہ فیج چیز کا کسب قبیح ہے نہ کہ پیدا کرنا
قال تعالیٰ ان اللہ یفضل من یشاء ویرہدی من یشاء اور من
یشاء سے اس کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ہدایت سے مراد اس کا پیدا
کرنا ہے نہ کہ بیان کرنا طریق حق کا کیونکہ اللہ نے راہ حق کو تو
سب کے لئے بیان کر دیا ہے کسی کی خصوصیت نہیں اسی طرح
اضلال سے مراد گمراہی پیدا کرنا کیونکہ گمراہ پنیا گمراہ نام رکھنے کا
مشیت سے کوئی تعلق نہیں پس معتزلہ کی اس قسم کی تاویلات کیکہ
ایسی آیتوں میں نہیں چل سکتیں۔

قرآن مجید میں جو آیا ہے کہ قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم
ہدایت کرتے ہیں اور شیطان اور بت ضلالت میں ڈالتے ہیں سو اس
سے مراد یہ ہے کہ قرآن اور حضور علیہ السلام سبب ہدایت ہیں اور
شیاطین اور بت سبب ضلالت ہیں مجازاً ہدایت اور ضلالت
کو ان کی طرف نسبت کی گئی ورنہ حقیقت میں اللہ دونوں کا
خالق ہے اور بلکہ اللہ فلم ہتدایہ جیسے استعمالات میں نسبت

الی اللہ بمعنی خلق کے نہیں۔ ورنہ ہتھار کی نفی کیسے کی جاتی بلکہ ایسے مواقع میں راہ بتانے اور ہدایت کی طرف دعوت دینے کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا۔ معتزلہ چونکہ ہدایت کے خالق بنڈے کو کہتے ہیں۔ اس لئے اس کے معنی بیان کرتے ہیں طریق حق کا بتلانا لیکن یہ نہیں قرآن و حدیث باطل ہے قال تعالیٰ - اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَشِيتَ اَفْضُوْرٌ سے ہدایت کی نفی کی گئی حالانکہ حضورؐ تو راہ حق ہی بتانے آئے تھے اسی طرح حضورؐ نے دعا فرمائی اللھم اھد قومیؑ خود طریق حق کی طرف آپ دعوت دے چکے تھے تو پھر اللہ سے اس سوال کا کیا منشا ہے پس لامحالہ دونوں نص میں ہدایت سے مراد خلق ہدایت ہے جو اللہ کا کام ہے اور اس سے حضورؐ عاجز تھے۔

مشہور تو یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت "دلانہ موصلة" الی المطلوب کا نام ہے اور اس کا سرہ کے نزدیک ہدایت محض دلانہ کا نام ہے جس سے مطلوب تک پہنچا جاسکے خواہ وصول ہو یا نہ ہو۔ سن ۸۵۔ ہذا یجب علی اللہ تعالیٰ ما هو الاصلح للعباد؟ ج۔ جو کچھ بندے کے حق میں بہتر اور اصلح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب نہیں۔ اگرچہ وہ اپنی رحیمی اور کریمی سے اکثر بندوں کی بھلائی ہی کرتا ہے لیکن یہ اس پر ضروری نہیں کہ خواہ مخواہ اس کو کرے۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ورنہ (۱) کسی کافر مفسد کو پیدا نہ کرنا کیونکہ

اور دونوں سے وہ منزہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں پس جو ذات کریم درحیم و حکیم و علیم ہے وہ اپنی چیز کسی ایسے شخص سے روک لے جس کا اس پر کوئی حق نہیں تو یہ ہرگز ہرگز بخل نہیں بلکہ یہ عدل اور حکمت پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسکی حکمت و مصلحت سے ہم واقف نہیں۔ بہر حال معتزلہ نے نسبت بخل سے نہکتے کئے ماہر و اہل کمال کو اللہ پر واجب تو کہہ دیا مگر وہ یہ تو بتائیں کہ خدا پر واجب ہونے کے کیا معنی ہیں؟ آیا اس کا تارک سختی ذم و عقاب ہونے کے اعتبار سے جو کہ ظاہر السطلاح ہے یا اس معنی کر کے کہ اس کے ترک پر قادر نہیں ہو جہل و دم بخل و جہل کے جو حال ہے پس باری تعالیٰ کا مجبور اور غیر مختار ہونا لازم آیا جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے الحاصل مان کا حال بعینہ اس کا مصداق ہے فمن المظرد و وقع تحت المیزاب۔ واللہ اعلم بالصواب۔

س ۵۵۔ هل عذاب القبر للكافرين ولعصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير فاجبت بالادلة؟
ج۔ تمام کفار اور بعض گنہگار مومنین کے حق میں عذاب قبر ہونا ثابت ہے بعض مومنین کی تخصیص اس لئے کی گئی کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض گنہگاروں کو اللہ تعالیٰ عذاب قبر سے مستثنیٰ کر کے گا اور اہل طاعت کو باری تعالیٰ قبر میں نعمت و راحت بخشنے کا جس نعمت کی حقیقت و کیفیت اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ اکثر کتب عقائد میں

صرف عذاب قبر کا ذکر ہے تنعیم قبر کا ذکر نہیں۔ کیونکہ زیادہ تر نفوس
 میں محض عذاب قبر کا ذکر موجود ہے۔ نیز اہل قبور میں اکثریت کفار اور
 کافرانوں کی ہے ورنہ حقیقتہً دونوں باتیں ثابت ہیں۔ اس لئے مصنف
 کا کلام بہتر ہے کہ انھوں نے دونوں کی تصریح کر دی۔ اسی طرح قبر
 میں منکر و نکیر کا سوال کرنا بھی ثابت ہے۔ یہ دونوں فرشتے قبر میں
 داخل ہو کر میت سے اس کے رب، دین اور نبی کے بارے میں سوال کریں گے
 سید ابو شجاع نے تصریح کی ہے کہ یہ سوال سب کے حق میں عام ہے حتیٰ کہ
 بچوں سے اور بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی سوال ہوگا۔ ان امور کا
 حق ہونا دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ مطلقاً ان کا ہونا ممکن ہے
 استحالة یا امتناع کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر جب مخبر صادق نے خبر دی
 ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے چنانچہ خدا کا ارشاد ہے "الناس
 يعرضون عليها غداً وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
 فرعون اشداً العذاب" (اگ میں پیش کئے جائیں گے آل فرعون صبح
 و شام اور جس دن قیامت ہوگی تو فرشتوں سے کہا جائے گا کہ ان
 کو سخت عذاب میں داخل کرو) "اغرقوا فادخلوا ناراً" (آل فرعون
 ڈبوئے گئے پھر ساتھ ہی اگ میں داخل کئے گئے) "ثبت الله الذی
 امنوا بالقول الثابت" یہ آیت بھی عذاب قبر کے بارے میں نازل
 ہوئی کہ جب مومن سے دریافت کیا جائیگا۔ تیرا رب کون ہے تیرا دین
 کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو وہ جواب دے گا میرا رب اللہ ہے

میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حضور
 کا ارشاد ہے: "ما استغفروا عن الذنوب فان عامة عذاب القبر منہ"
 (پیشاب سے بچو اس لئے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے)
 "اذا القبر المیت اتاہ ملکان اسودان اذقان یقال لاهدھما
 المتکر والآخر النکیر" میت کو دفن کرنے کے بعد فرشتے سیاہ رنگ
 اور زرد چشم میت کے پاس آئیں گے ایک کا نام منکر اور دوسرے
 کا نام نکیر القبر روضۃ من ریاض الجنة او حفرة من حفرة النيران
 (قبر مومن کے حق میں جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہوگا اور کافر
 کے حق میں دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہوگا) بہر حال عذاب
 اور نعمت قبر کے متعلق احادیث بکثرت وارد ہیں جو اگرچہ الفاظ کے
 لحاظ سے متواتر نہیں مگر مضمون کے اعتبار سے متواتر ہیں جس پر ایمان
 لانا اور یقین کرنا فرض ہے۔ بعض معتزلہ و شیعوں نے عذاب قبر کا انکار
 کیا ہے ان کا دیا یہ ہے کہ میت جا رہے ہیں اس کو نہ حیات
 ہے نہ احساس۔ پھر عذاب کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ
 یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام یا بعض اجزاء میں اس قدر خاص
 قسم کی حیات پیدا کر دے کہ عذاب کی تکلیف اور نعمت کی لذت کا احساس
 کر سکے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے کی طرح بدن میں روح آجائے
 یا حرکت کرے یا عذاب کا اثر اس پر دیکھا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ڈبّا ہوا
 پانی کے اندر جاوے اور ان کے بیٹھیں اور سوئی دیا ہوا۔

ہو! میں غائب ہوتا ہوں اور ہم کو اطلاع نہ ہو جیسے بسا اوقات قریب
 سوتا ہوا آدمی ڈرانا خواب دیکھ کر شدید روحانی صدمہ پاتا ہے
 اور ہمیں کچھ بھی خبر نہیں ہوتی۔ جو شخص خدائی سلطنت کے عجائب
 اور اس کی نیرنگی قدرت و جبروت کے غائب پر ذرا سائل کر لگا
 وہ ان امور کو بعید از قیاس نہیں سمجھ سکتا چاہے کمال کہے۔
 سن۔ ما معنی البعث وما هو دلیل حقیقہ موہل لا یلزم باننا
 القول بالتاسخ الباطل عند اهل الحق۔

ج۔ بعث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبر سے اس طرح
 پراٹھا دے کہ ان کے اصلی اجزاء کو بدن کی شکل سے کر دو بارہ
 اس میں روح والدے۔ اسی کو بعث جسمانی بھی کہا جاتا ہے۔
 قرآن کے نصوص قطعیہ سے اس کی حقیقت ثابت ہے قال تعالیٰ
 ”ثم انکم يوم القيمة تبعثون“ وقال تعالیٰ ”قل یحییٰ ہا الذی
 انشاھا اول مرة“ وغیر ذلک من الآیات الکثیرۃ۔ فلا سفرے
 اس بنا پر بعث کا انکار کیا ہے کہ ان کے نزدیک معدوم کا بعث
 دو بارہ پیدا کرنا محال ہے۔ اگرچہ خود ان کے پاس اس دعویٰ پر کوئی
 معتبر دلیل نہیں ہے تاہم ہمارے مدعا کے خلاف نہیں ہے کیونکہ بعث
 جسمانی سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو
 جمع کر کے ان میں اس کی روح کا اعادہ کرے گا۔ اب چاہیے اسکو اعادہ
 معدوم بعینہ نام نہ کر لیا اور کچھ کہیں اجزاء اصلیہ کا اعادہ حقیقتہً اعادہ
 معدوم نہیں ہے اس مفہوم سے وہ اعتراض بھی ساقط ہو گیا جبرہ لوگ

کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دوسرے کو کھائے اور یہ اس کے بدن کا
 جزء بن جائے تو اب یہ اجزاء یا تو پورے کے پورے دونوں میں
 اعادہ کیے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ایک میں اعادہ کیے جائیں گے
 تو دوسرے کا مجموعہ اجزاء اعادہ نہیں ہوا۔ یہ اعتراض اس لئے
 ساقط ہے کہ پہلے بتایا جا چکا اعادہ صرف اجزاء اہلیہ کا ہو گا۔
 اور اجزاء اہلیہ وہ ہیں جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں اور
 کھائے ہوئے اجزاء کھانے والے کے حق میں فغسلہ ہیں اہلیہ نہیں
 اس لئے اس میں اعادہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور نہ ان اجزاء
 زائدہ کے نہ ہونے سے مجموعہ اجزاء اہلیہ اعادہ منعنی ہونا لازم آتا
 اگر یہ شبہ کیا جائے کہ اس سے تو تناسخ (یعنی آدمی مرتے کے
 بعد دوسرے جسم میں دوبارہ جنم لیتا ہے تاکہ پہلی جنوں کا جزو اصل
 کو بے یاسر نہ کھتے جس کے قائل ہندو ہیں اس) کا اقرار لازم آتا ہے جو
 اہل حق کے نزدیک باطل ہے۔ حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دوسرا
 بدن پہلا والا نہیں ہے۔ اہل جنت بے بال وبے ریش ہونگے اور
 جنسی کے دانت اشد بھاری کے برابر ہونگے۔ اسی بنا پر مولانا رحمہ
 نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب میں تناسخ کی گہری گویائی جاتی ہے۔ لیکن
 اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے
 مخلوق نہ ہوتا تو تناسخ لازم آتا۔ اور ہم بحث جسمانی کے اس معنی کے
 اعتبار سے قائل ہیں کہ وہ اجزاء اہلیہ کا مجموعہ ہے چاہے ہر شے تیز بلی

شکل میں تبدیل آجائے۔ اگر اس کو بھی کوئی تخاصخ کہے تو نزاع صرف
لفظی رہے گا اور یہ باطل یا محال نہیں بلکہ ثابت و حق ہے۔
س۔ ۱۰۔ ہا تو اب براہین حقیقۃ الوزن والکتاب والسؤال والفتویٰ
والصراط۔

ج۔ ۱۰۔ یوم قیامت میں میزان (پیمانہ) سے بندوں کے اعمال نیک و
بد کا وزن کیا جانا حق ہے۔ قال تعالیٰ والوزن بومشہد الحق البتہ
اس میزان اور وزن کی حقیقی کیفیت کے ادراک سے عقل انسانی
قاصر ہے اس لئے معتزلہ نے سرے سے وزن اعمال کا انکار کر دیا ہے
وہ کہتے ہیں کہ اعمال تو اعراض ہیں جن کا قرار اور بقا نہیں ہے۔ اگر
بالفرض ان کا اعادہ ممکن بھی ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ نیز مقدار
اعمال الشر کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا لغو ہے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ صحائف اعمالی وزن ہونگے جو اعراض نہیں
پس پلا اشکال مرتفع ہوا۔ اور دوسرے اشکال کی بنیاد اس پر ہے
کہ خدا کے افعال بھی اعراض کے ماتحت ہوتے ہیں جو خود ممکن ہے
اور بر تقدیر تسلیم جواب یہ ہے کہ ممکن ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت
مخفی ہو جس کا ہمیں علم نہیں اور ہمارے نہ جاننے سے غیب ہونا لازم
نہیں آتا۔ اور تا مگر اعمال جس میں بندوں کی طاعتیں اور معصیتیں
لکھی ہوئی ہیں جو منین کے واسطے ہاتھوں میں اور کفار کے بائیں
ہاتھوں میں یا پس پشت سے دیا جانا حق ہے۔ قال تعالیٰ وخرج

لہ یوم القیامۃ کتابا یلقہ منشورا "وقال" فاما من اوتی کتابہ
 بہ ہینہ فسوف یمحاسب حسابا یحیرا "مصنف علامہ نے صرف
 کتاب کے ذکر پر اکتفا کیا اگرچہ حساب بھی ہوگا کیونکہ کتاب سے
 حساب کا ہونا بھی مفہوم ہوتا ہے۔ معترض نے حساب و کتاب کا بھی
 انکار کیا ہے اس گمان سے کہ یہ بھی عیش میں جواب بھی وہی ہے جو
 وزن کی تفصیل میں گذرا ہے۔ محشر میں سوال و جواب کا واقع ہوتا
 بھی حق ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ "اللہ تعالیٰ عرش کے قریب ہوگا
 اور اس کو نورانی حجاب سے ڈھانپ دیگا پھر پوچھے گا کہ کیا تو فلا
 گناہ سے واقف ہے وہ جواب دے گا کہ ہاں اے میرے رب اس
 طرح جب تمام گناہوں کا اقرار کر لیگا۔ اور بندہ دل ہی دل میں یہ
 یقین کر چکا ہوگا کہ اب ہلاک ہو گیا۔ اس وقت خدا کیسے گا کہ میں نے
 دنیا میں ان گناہوں کی پردہ پوشی کی ہے اور آج بھی بخشیدتا ہوں
 پھر اس کو نیکی کا نامہ اعمال دیا جائیگا اور منافقین سے سلوک یہ
 ہوگا کہ برسرعام خلافتِ ندادی جائیگی کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں
 نے اپنے رب پر جھوٹ بولا۔ آگاہ ہواؤ ان پر خدا کی لعنت اور عینک رہے
 حوض کوثر بھی حق ہے "انا اعطینک الکونین" حضورؐ نے فرمایا "میرا
 حوض ایک ہینہ کی مسافت پر پھیلا ہوا ہوگا جس کے چاروں گوشے
 مسافت میں برابر ہونگے۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ مفید ہوگا
 نوشک سے زیادہ خوشگوار ہوگی اور اس کے پیالے آسمان کے

ستاروں سے زیادہ ہونگے۔ جو اس میں سے پئے گا وہ کبھی بیا س نہیں ہوگا۔ اور صراط کا ہونا بھی حق ہے۔ صراط سے مراد وہ پل ہے جو جہنم کی پشت پر ہوگا اور بال سے یا ریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جتنی اسے عبور کر جائیگے اور جہنمی کے قدم اس میں سے پھسل جائیں گے۔ اکثر معتزلہ نے صراط کا بھی انکار کیا۔ ان کے خیال میں ایسے پل سے گزرنا ممکن نہیں اگر ممکن بھی ہو تو مؤمنین کے حق میں ایک عذاب ہے جواب یہ ہے کہ خدا کو اس کی قدرت ہے کہ ایسے پل سے گزرنا ممکن کر دے۔ اور مؤمنین کے حق میں اس قدر آسان کر دے کہ بعض بجلی کی جگہ کے مانند اور بعض تیز ہوا کے موافق اور بعض تیز رو گھوڑے کی طرح گزر جائیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔

سُورَةُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَوْجُودَتَانِ، الزَّلَازِلُ امْلَاحٌ هَلْ هُنَّ اَلْاَنۡبَاۡءُ اٰیَاتُهَا اَمۡ اَمۡ تَغۡفٰیۡنَ۔

سج۔ جنت اور دوزخ کا وجود حق ہے۔ بے شمار آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں ان کی تصریحات ہیں۔ فلاسفہ ضالانہ ان کے وجود کے منکر ہیں کیونکہ جنت کی صفت یوں بیان کی گئی ہے کہ اس کا پھیلنا سب آسمان اور زمین کے برابر ہے۔ اس لئے آسمان زمین کے مابین تو نہیں ہو سکتی کہ اتنی وسعت ہی نہیں اب یا لو سمعوا کے اوپر ہوگی۔ یا اس سے پرے اور گولی مستقل دنیا تسلیم کرنی پڑیگی جہاں جنت ہے۔ لہذا وہاں پہنچتے ہیں آسمان عبور کرنا پڑیگا۔ حالانکہ

آسمان میں خرق و التیام یعنی توڑ پھوڑ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اہل ہی سرے سے فاسد و باطل ہے کہ آسمان میں خرق و التیام نہیں ہو سکتا۔ "لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ"۔ یہ حال اہل حق کے نزدیک جنت و نار پیدا کئے جانے کے اور موجود ہیں اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ یوم قیامت میں پیدا کئے جائیں گے۔ ہماری دلیل آدمؑ اور حواؑ کا قصہ ہے کہ ان کو جنت میں ٹھہرایا گیا۔ نیز نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تیار شدہ ہیں۔ قال تعالیٰ "اعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ اَعْدَاتُ الْمَكَافِرِينَ" ان میں صیغہ ماضی کو مستقبل پر حمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ آیت "تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ يَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يَلْمِزُ فِيهَا مَصْداً" ہے مگر اس میں مستقبل کے علاوہ حال یا استمرار کا بھی احتمال ہے جس پر حمل کرنے سے سابقہ طرز کی آیتوں کے مفہوم سے مطابقت ہو جائے گی۔ اور اگر استقبال کے لئے ہونا بھی تسلیم کریں تو زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ اعدت کے مفہوم سے محاض ہونے کی بنا پر دونوں آیتیں ساقط الاستدلال ہو جائیں گی۔ اور قصہ آدمؑ علیہ السلام وجود جنت و نار پر قطعی دلیل موجود ہے۔ اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں ہے۔ لہذا مدعی اس سے ثابت ہو گا۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں اب موجود ہیں تو قول باری تعالیٰ اکسداً کما کار و سے جنت کے کھانے کی چیزیں ہلاک ہونا محال ہو گا حالانکہ "كُلْ شَيْءًا حَالًا لَا اِلَاجَ لَهُ" سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیزیں ہلاک

ہو جائیگی۔ لہذا قیامت سے قبل جنت کا وجود ماننا باطل ہے مگر ان کا یہ تسکین غلط ہے۔ کیونکہ کل جنت کا بعینہ دوام مراد ہی نہیں ورنہ خلیقی کیا کھائیں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب کوئی چیز فنا ہوگی فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائیگا۔ اس طرح کا سلسلہ دائمی رہیگا اس صورت میں اگر تھوڑی دیر کے لئے ہلاک ہو نامان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ عداوہ ازیں ہلاک کے معنی یہ ہیں کہ شئی قابل انقاع نہ ہے۔ اس کے لئے فنا لازم نہیں جو کہ دوام کی ضد ہے۔ نیز کلی شئی ہلاک کا مفہوم یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہے۔ باری معنی کہ وجود واجب کے مقابلہ میں وجود امکانی بمنزل عدم کہہ کر لہذا جنت و نار موجود ہیں اور کبھی وہ فنا نہیں ہونگے اور نہ اہل جنت و اہل نار فنا ہونگے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے متعلق خالد فیما ابد فرمایا ہے۔ فرقہ جمعیہ کے نزدیک جنت و نار اور ان کے اہل صاب فنا ہو جائیں گے۔ مگر یہ قول کتاب و سنت اور اجماع کے سراسر خلاف ہے اور ان کے پاس فنا ہونے کے بارے میں کوئی اجماعی دلیل بھی نہیں چہ جائیکہ حجت قاطعہ موجود ہو۔

مسئلہ ۲۰۔ ماہی الکبیرۃ د کمرہی و ماہی حسمہ مرتکب الکبیرۃ۔
 ج۔ کبیرہ ہر بڑے گناہ کو کہا جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ کبیرہ گناہ تو ہیں (۱) خدا کے ساتھ شریک کرنا (۲) ناحق قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تمت لگنا (۴)

زنا کرنا (۵) میدان جہاد سے بھاگنا (۶) جادو کرنا۔ (۷) شیم کا مال
 کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حرم مکہ میں گناہ
 کا ارتکاب کرنا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے سود کھانے کو بھی اس فوہ پر
 زیادہ کیا ہے اور حضرت علیؓ نے جوہی اور شرب خمر کا ان پر اضافہ
 کیا ہے۔ بعضوں نے کہا کہ اور وہ گناہ بھی کبیرہ ہے جس کی خرابی
 مذکورہ گناہوں کے برابر یا ان سے زیادہ ہو۔ یوں بھی کہا گیا ہے کہ
 جس گناہ پر شائع کی جانب سے وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے اور
 بعضوں نے کہا جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ میں شمار ہوتا ہے
 اور جس پر توبہ واستغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ نے ان
 اقوال مختلفہ کے پیش نظر بتلایا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ اور صغیرہ دو اضافی
 نام ہیں جن کی شناخت حد ذاتی سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر گناہ اپنے مافوق
 کے پیش نظر صغیرہ ہے اور ماتحت کے مد نظر کبیرہ ہے البتہ مطلق کبیرہ
 کا فرد کامل کفر ہے کہ اس سے بڑا اور کوئی گناہ نہیں۔ بہر حال یہاں
 کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ جن پر کبیرہ کا اطلاق ہوتا ہے۔۔۔۔۔
 ایسے کبار کے ارتکاب کا حکم یہ ہے کہ بندہ مومن کو نہ ایمان سے
 خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ اس لئے کہ ایمان کی حقیقت
 تصدیق قلبی اس حال میں بھی باقی رہتی ہے معتزلہ کے نزدیک چونکہ
 اعمال بھی حقیقت ایمان کا جز ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرتکب
 کبیرہ دائرۃ ایمان سے خارج ہے۔ البتہ تصدیق باقی رہنے کی وجہ سے

کا فریبی نہیں ہوگا تو گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ مانتے ہیں جس میں آدمی نہ مومن رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ اور خوارن بھی اہمال کو حقیقت ایمان کا جز مانتے ہیں مگر درمیان کی درجہ قائل نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے۔

سن۔ ہای وجہ قال اهل الحق ان مرتکب الکبیرۃ لا یخرج من الایمان ولا یدخل فی الکفر۔

رج۔ (۱) پہلی وجہ جس کی تفصیل آگے آگے کی کہ ایمان کی حقیقت محض تصدیق قلبی ہے لہذا مومن اس وقت تک دائرۃ ایمان سے خارج نہیں ہوگا جب تک کہ تصدیق قلبی کی ضد یا منافی کامرتکب نہ ہو تو محض غلطیہ شہوت، یا حسیت، یا عار یا سستی کی بنا پر کبیرہ کا ارتکاب کر لینا، خاص کر جب کہ اس حال میں بھی عذاب الہی کا اندیشہ معافی کی امید اور توبہ کرنے کا عزم رکھتا ہو۔ تصدیق قلبی کی منافی نہیں ہاں اگر حلال یا خفیہ سمجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرے تو یقیناً یہ کفر ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ بعض معصیوں کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دی ہے، چنانچہ اداۃ شرعیہ سے معلوم ہے کہ ثبت کو سجدہ کرنا، قرآن مجید کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمہ کفر زبان سے ڈاکرنا اور اس نوع کے افعال کفر ہیں۔ اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ ایمان اگر صرف تصدیق و اقرار کا نام ہے تو جب تک مومن سے تکذیب صریح یا شک

متحقق نہ ہو۔ اس وقت تک کسی قسم کے افعال اور کلمات کفر کے سرزد ہونے سے کافر نہ ہونا چاہئے۔ (۲) دوسری دلیل یہ آیات و احادیث ہیں جن میں عاصی پر بھی مومن کا اطلاق کیا گیا۔ حالانکہ اگر معصیت کی وجہ سے دائرہ ایمان سے نکل جاتا تو ایسا الخلاق درست نہ ہوتا۔ قل تعالیٰ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اكتبْ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصَ فِي الْقَتْلِ" "وَأَن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" (الآیۃ) اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں (۳) تیسری دلیل یہ کہ حضورؐ کے زمانہ سے آج تک اس پر اجماع قائم ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو کوئی بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کے متعلق مرتکب کبیرہ ہونے کے علم کے باوجود اس پر نماز جنازہ اور اس کے حق میں دعا و استغفار سب جائز ہیں حالانکہ غیر مومن کے لئے نماز جنازہ اور دعا و استغفار جائز نہیں۔

س ۲۔ بما استدلت المعتزلة ان مرتکب الكبیره ليس بمؤمن ولا کافر بما احتجبت الخوارج علی انه کافر وما هی اجوبه ادلتهم راجع۔ معتزلہ اپنے دعویٰ پر دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) کہ اس پر اجماع کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے۔ اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ آیا وہ مومن ہے جیسا کہ اہل السنۃ والجماع کا کہنا ہے یا کافر ہے جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے یا متافق ہے جیسا کہ صن بصری کا قول ہے لہذا ہم نے متفق علیہ مسلک کو اختیار کیا کہ وہ

فاسق ہے مومن نہیں کافر نہیں منافق نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ
 سلف کا اس پر بھی اجماع ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ
 اور درجہ نہیں ہے۔ لہذا معتزلہ کا قول اس اجماع کے خلاف ایک
 بدعت کا اختراع ہے جو اجماع کی رو سے باطل ہے۔ (۳) آیت قرآنی
 ”الذين كانوا مؤمنًا ثم كان ناسفًا“ میں ناسق کو مومن کے مقابل قرار
 دیا گیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاسق یعنی مکتب کبیر مومن نہیں۔
 اسی طرح حضور کا ارشاد ہے ”لا یرقی النبی حین یرقی وهو مؤمن“
 ”لا ایمان لمن لا ممانۃ لہ“ ان نصوص میں جن کو دائرہ ایمان سے
 خارج شمار کیا گیا ہے وہ کافر بھی نہیں کیونکہ تو اتر آنا بہت ہے کہ سلف
 امت ایسے لوگوں کو قتل نہیں کرتے تھے۔ ان پر مرتدین کے احکام
 جاری نہیں کرتے تھے۔ اور ان کو مسلمانوں کے مقبروں میں دفن کرتے
 تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کیونکہ
 کفر فسق کا بڑا درجہ ہے۔ اور حدیث میں زبرد تو بیچ کے لئے شدت
 اور سختی کا عنوان اختیار کیا گیا حقیقت مراد نہیں اس پر وہ آیات
 واجازہ دہل ہیں جن میں صاف طور پر بتایا گیا کہ فاسق مومن ہے
 حتیٰ کہ جب ابوذرؓ کو محمد زانی و سارق کے دخول جنت پر شبہ ہوا
 اور بار بار حضورؐ سے یہ سوال دہرایا کہ کیا ایسے لوگ بھی جنت میں
 جائیں گے تو کہنے لگا ”فرمایا عز و جہلینکے“ ”وان فی دن سرق علی غیرہ
 انفا ابی ذر“ خواجہ نے ان ظواہر نصوص سے استدلال کیا ہے جن میں

فاسق کو کافر کہا گیا ہے قال تعالیٰ "ومن لم یحکم بما انزل اللہ فادّٰنک
 هم انکافرون" "ومن کفر بعد ذلک فادّٰنک فادّٰنک هم الفاسقون"
 وقال علیہ السلام "من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر" اور ان
 نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کفار
 کے لئے خاص ہے مومن پر عذاب نہیں ہوگا۔ حالانکہ فاسق کا استحقاق
 عذاب متفق علیہ ہے۔ قال تعالیٰ "ان العذاب علی من کذب وتوفی"
 "لا یصلھما الا اللہ الشفی الذی کذب وتوفی" ان التخیم الیوم والسو
 علی الکافرین۔ جواب یہ ہے کہ ان نصوص کے ظاہری حتمی مراد نہیں
 کیونکہ دوسرے نصوص قطعی طور پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں
 اور اسی پر اجماع بھی منعقد ہے۔ خوارج کا اختلاف انعقاد اجماع کے لئے
 مانع نہیں جبکہ وہ اجماعی فیصلوں پر سے فاسق رہے تو پھر ان کے
 خلاف کیا اعتبار۔

س۔ ۱۔ هل الله یغفر الشریک ذلک باثر الصغائر ام لا؟
 ر۔ ۱۔ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کریگا اس پر مسلمانوں کا اجماع
 ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شرک کا معاف کرنا عقلاً جائز ہے یا
 نہیں بعض کا مسلک ہے کہ عقلاً جائز ہے اور معاف نہ ہونے کا حکم الہی
 سمعی "ان الله لا یغفر ان یشرک بہ" کی وجہ سے ہے اور بعضوں کے
 نزدیک شرک معاف کرنا عقلاً بھی ممکن ہے کیونکہ حکمت و تقاضا یہ
 ہے کہ میک و بد میں امتیاز برتا جائے اور کفر سب سے بڑا جرم ہے

جس کی اباحت اور حجاز کا احتمال ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ صمیم ہے وفاقاً حکمت کے خلاف معافی کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔ نیز کافر نے کفر کو حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے وہ خدا سے اس کی معافی یا مغفرت کا خواہاں نہیں ہوتا۔ تو ایسے کو معاف کرنا حکمت نہیں ہوگی اور جب کافر دیکھا اس کفر کے حق ہونے کا یقین کر لیتا ہے تو اس کی جزا بھی راکھی ہونی چاہئے۔ بخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان میں بقا و دوام نہیں تو ان کی سزا بھی عارضی ہے۔ بلکہ شرک کے علاوہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ اللہ تعالیٰ جس کے حق میں چاہے گا بالکل معاف کر دیگا چاہے تو یہ کہ بعد معاف کرے یا بغیر توبہ ہی کے۔ قال تعالیٰ "و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء" اور بھی بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اسے ثبوت پر وال ہیں۔ معزز اس حکم عام سے اختلاف کرتے ہیں کہ معافی کو صفا نرا اور ان کبار کے ساتھ خاص ملتے ہیں جن کے بعد توبہ کی گئی ہو بلا توبہ ان کے نزدیک مغفرت کبار نہیں ہو سکتی۔ ان کی رد و دلیل ہیں (۱) گنہگاروں کے حق میں آیات و احادیث میں عذاب کی سخت وعید آئی ہے اگر سب گناہ یوں معاف ہو سکیں تو وعید بے حقیقت ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غیر تائب مرتکب کیسے دیکھو؟ مغفرت نہ ہونی واجب و لازم ہانتے ہو حالانکہ وعید کے نصوص ہر گناہ گار کے لئے اگر عام بھی مان لئے جائیں تو یہ صرف سزا واقع ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوباً و لزوم پر پھر جب بکثرت دوسرے نصوص میں مطلقاً مغفرت

کی تفسیر ہے تو وعید کے عموم سے مذنب مغفور کی تخصیص کر لی جائیگی۔
 اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ وعید کا خلاف کرنا خدا کے حق نہیں
 نہیں بلکہ باعث استغش پر مہم ہے۔ لہذا یہ جائز ہے کہ اللہ اپنی وعید
 کے خلاف کرے مگر محققین اس نادیل کو تسلیم نہیں کرتے اور کیونکر
 ایسا ہو سکتا ہے حالانکہ اس سے فیصلہ میں تبدیل لازم آتی ہے اور
 خدا فرما چکا ہے ”ما تبدل القول لدائی“ (۲) جب گنہگار کو یہ معلوم
 ہوگا کہ اس کے گناہ پر عقاب نہیں ہوگا تو اس سے ترک معصیت کے
 بجائے گناہ میں مضبوطی اور دوسرے کیلئے آبادی کا باعث ہوگا۔ تو پھر
 انبیاء کی بعثت ہی میں کیا حکمت رہیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معافی
 ممکن اور جائز ہے کہنے سے یہ قول لازم نہیں آتا کہ واقعہ عذاب نہ ہونے
 کا گمان کر لیا جائے یقین تو دور کی بات رہی بلکہ ان عام وعیدی
 نصوص پر اگر نظر کی جائے جن میں سخت تہدید و تحذیف ہے تو ہر شخص
 اپنے حق میں وقوع عقاب کے گمان کو غالب دراج پائے گا کیونکہ کوئی یہ
 نہیں جانتا کہ کس فرست میں اس کا نام ہے اس لئے خطرہ و اندیشہ
 سب کو ہے اور یہی تصور گناہوں سے باز رکھنے کے لئے کافی ہے۔

س۔ هل يجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة
 وما هو حكم استحلال المعصية۔

ج۔ صغیرہ گناہ پر عذاب دینا جائز ہے چاہے مرتکب صغیرہ نے
 کیوں سے اجتناب کیا ہو یا نہیں۔ قول باری تعالیٰ ”وینفخ ما دون

ذلک لمن یشاء میں صغیرہ بھی داخل ہے جس کا مفہوم مخالف سے منکوم
 ہوتا ہے کہ جس کے حق میں چاہے گا مغفرت نہیں کرے گا یعنی عقاب بھی دے گا
 وقال تعالیٰ "لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاها" احصاء و شمار
 کا مقصد تو یار پر میں کرنا اور بدلہ دینا ہے بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے
 کہ جب آدمی کبائر سے بچا رہے تو صرف صغائر پر عذاب نہیں ہو سکتا۔
 اگرچہ عذاب ہونا عقلاً محال و متعین نہیں مگر دلیل سمعی کا تقاضا یہ ہے
 کہ عذاب نہیں ہوگا۔ قال تعالیٰ "ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ
 نکفر عنکم سبائکم" اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں کبیرہ
 سے اس کا فرق کامل کفر مراد ہے۔ البتہ لفظ جمع لایا گیا یا تو کفر کے
 انواع کے لحاظ سے یا باعتبار افراد جن طبعین کے جیسا کہ مشہور قاعدہ
 ہے کہ جمع کے ساتھ جمع کی نسبت انقسام الاحاد بالاحاد کو مقتضی ہے۔
 کما فی قولہم "رکب القوم دوابہم" ولبسوا ثیابہم "کبیرہ گناہات
 عقود" وگزر جائز ہے بشرطیکہ حلال جانکر از کتاب نہ کیا ہو۔ کیونکہ
 ... عصیتہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تصدیق "بما
 جارہ البئی" کے بجائے تکذیب ہوتی ہے اور جن انصوص میں اللہ تعالیٰ کے
 منکر فی النار یا مسلوب الایمان ہونے کا ذکر ہے ان میں یہی عامی محل
 المعصیتہ مراد ہے جس کے کافر ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔
 منس۔ ہلا شفاعت ثلثۃ للرسول والاخیار وما قالت المعتزلۃ فیہ۔
 رج۔ انبیاء اور صالحین کی شفاعت اہل کبائر کے حق میں احادیث

مشہور سے ثابت ہے۔ حضرت شفاعت کے قائل نہیں۔ بناءً اختلاف
یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جب بغیر شفاعت کے بھی غفور بخشش جائر
ہے تو شفاعت کے ذریعہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ اور ان کے نزدیک
غفور و مہربان جائر نہیں تو غیر ممکن کے لئے شفاعت بھی نہیں ہو سکتی۔
ہماری دلیل قول باری تعالیٰ "و استغفر لذنہ و للمؤمنین و المؤمنات
و قول باری تعالیٰ مشرکین کے حق میں "فانصفہم شفاعۃ الشافعیین"
جس سے فی الجملہ شفاعت کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ کفار کی خدمت اور
نامرادی کو ظاہر کرنے کے لئے عدم نفع شفاعت کی خبر دی گئی اس کا
تقاضا یہ ہے کہ یہ بات اُن ہی کے ساتھ مخصوص ہو ورنہ اگر سب کے
حق میں نفی شفاعت عام ہو تو خاص کر ان کی بقیع بے معنی ہو جاتی
ہے۔ ہماری اس تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ہم مفہوم مخالف سے یہاں
استدلال نہیں کر رہے ہیں کہ جو حکم کفار کے ساتھ وابستہ ہے غیر کفار
سے وہ معفی ہو گا۔ تاکہ یہ اعتراض ہو کر جو مفہوم مخالف کی حجت ہونے کے
قائل نہیں ان کے سامنے یہ دلیل درست نہیں۔ شفاعت کے اثبات
میں ماویث بھی بکثرت وارد ہیں جو مضمون کی رو سے متواتر ہیں۔ بخیر
قول علیہ السلام "شفاعتی لا ھل الا کما ہو من امتی"۔ "مترجم نے استدلال
کیا قول باری تعالیٰ "وانتوا یومنون لا تجزی نفس عن نفس شیاً
لا تقبل منہا شفاعۃ" و قوله تعالیٰ "وما للظالمین من حمیمہ
ولا شفیع یصلہ" اور اس قسم کی آیتوں سے۔ جواب یہ ہے کہ اگر ان کے مفہوم

کو تمام لوگوں میں اور ہر زمانہ و حال میں عام مان بھی لیں تب بھی ضروری ہے کہ کفار کے حق میں خاص کریں تاکہ نصوص میں جمع و تطبیق ہو جائے۔ چونکہ عفو و شفاعت کی اصل قرآن و سنت اور اجماع کے ایسے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ معتزلہ کے لئے بھی صاف طور پر انکار کی گنجائش نہیں رہی اس لئے مجبوراً ایک غلط تاویل کے ساتھ دونوں کے قائل ہیں یعنی عفو کا تعلق صرف صغائر سے ہے اور کبائر سے بھی توبہ کے بعد اور شفاعت کا مقصد صرف ثواب کی زیادتی مگر دونوں نادلیل فاسد ہیں کیونکہ مرکب صغیرہ اور کبائر عن الکتب غلبہ ہی کے مستحق نہیں تو عفو کے پھر کیا معنی ہونگے اور شفاعت کا ثبات جن نصوص سے ہوتا ہے خود وہ دلالت کرتے ہیں کہ اس کا مقصد معصیت کی معافی کے لئے سفارش پھر یہ کہنا کیسے درست ہو گا کہ یہ محض زیادتی ثواب کے لئے ہے۔

س ۱۵۔ هل یغفر اهل الکبائر فی النار ما توا من غیر توبۃ۔
ج۔ مؤمنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ جہنم میں نہیں پہنچے چاہے بغیر توبہ مرے ہوں۔ خدا کا ارشاد ہے: "من یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرک" یا نہ بھی عمل خیر ہے جس کی جزا دینا چاہئے جو جہنم میں داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ جزا حاصل کرنے کے بعد جہنم میں داخل ہونا اجراً باطل ہے تو لامحالہ جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا نیز قول اللہ تعالیٰ "وعند اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات وقولہ

”ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنت الفردوس
 الی غیر ذلک۔ متعدد نصوص دلالت کرتے ہیں کہ مومن اہل جنت
 میں سے ہے اور یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ معصیت کی وجہ
 سے آدمی دائرۃ ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں طور
 فی النار سب سے بڑی عقوبت ہے۔ اس لئے وہ کفر کا بدلہ قرار پا چکا
 ہے جو سب سے بڑی جہالت ہے۔ اب اگر غیر کافر کو بھی یہی سزا
 دی جائے تو عقوبت جہالت سے بڑھ جائے گی جو بدل کے خلاف
 ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہو گا وہ ہمیشہ
 رہیگا یعنی کافر اور صاحب کبیرہ کیونکہ معصوم، تائب اور صاحب
 صغیرہ تو ان کے نزدیک اہل نار میں سے نہیں ہیں۔ کافر کا ٹھکانہ
 ہونے پر تواجہ ہے۔ اور صاحب کبیرہ غیر تائب کے متعلق وہ دو
 دینیں بیان کرتے ہیں (۱) یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب
 دائمی اور خالص مضرت کا نام ہے تو یہ منافی ہے استحقاق ثواب
 جو دائمی، درۃ الصفت کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب
 کے مفہوم میں دوام کی قید لگانی درست نہیں بلکہ استحقاق عذاب
 بمعنی وجوب تعذیب عاصی علی اللہ بھی مسلم نہیں، حقیقت میں ثواب
 خدا کا فضل و احسان ہے اور عذاب بدل ہے جسے چاہے وہ معاف
 کر دے یا کچھ مدت تک عذاب دیکر پھر جنت میں داخل کر دے (۲)
 وہ نصوص ہیں جو صاحب کبیرہ کے ٹھکانے پر دلالت کرتے ہیں

کہو کہ تعالیٰ ہم میں یقین ہو مگر متعدد اجزاء کا جہتم خلد فیہا
 وقورہ تعالیٰ ہم میں بعض اللہ در رسولہ ویتقد حد و دہ یلخلہ
 نار اخلد فیہا و قولہ تعالیٰ ہم میں کسب سیئہ واحاطت بہ
 خطیئہ فاولئک اصحاب النار ہم فیہا خلدون جواب یہ ہے
 کہ جو کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا تمام حدود شرعی
 سے تعدی کرنے والا اور جس کو گناہوں نے اندر و باہر بالکل اعلیٰ
 کر لیا ہو وہ یقیناً کافر ہے جسے قتل فی النار ہونا چاہئے اور اگر مومن
 ہونا تسلیم بھی کر لیں تو غور سے مکت طویل مراد ہے نہ کہ دوام جیسے
 کہا جاتا ہے "وہم خلد" اور دوام ہی مراد نیلو تو سابق نصوص سے
 معارض ہونے کی وجہ سے استدلال تام نہیں۔

س۔ بینوا حقیقۃ الایمان لغت و شرعاً۔

ج۔ لغت ایمان کے معنی مطلق تصدیق کے ہیں یعنی خبر کے حکم کا یقین
 کرنا اور اس کو قبول کرنا اور خبر کو صادق قرار دینا ایمان امن کا مصدق
 مزید ہے بروزن افعال۔ امن بہ کی حقیقت گویا یہ ہے کہ تکذیب
 و مخالفت سے اس کو مامون و محفوظ کر دیا۔ ایمان کبھی لام سے متعدی
 ہوتا ہے "وما انت بمومن نا" یعنی بمصدق لنا۔ اور کبھی ہمارے کافی قولہ
 علیہ السلام "الایمان ان تؤمن باللہ" اہی تصدیق ایمان جس تصدیق
 کو کہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ دل میں محض یہ بات آجائے کہ
 خبر یا خبر سچا ہے۔ بلکہ تصدیق یہ ہے کہ دل اس کو قبول بھی کرے اس

طرح پر کہ اس پر تسلیم کا اطلاق ہو سکے۔ جیسا کہ امام غزالی نے تصریح کی ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جسے فارسی میں "گرویدن" اور اردو میں "ماننا" سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اور یہی معنی معتبر ہیں اس تصدیق میں جو کہ تصور کے بالمقابل ہے۔ چنانچہ منطقی کے شروع میں کہا جاتا ہے۔ العلم بالنصور واما تصدیق۔ ابن سینا رئیس مناطقہ نے یہی تصریح کی ہے۔ اس معنی کی تصدیق اگر کسی کافر میں پائی جائے تو اس پر کفر کا اطلاق اس سبب سے ہے کہ اس میں تکذیب و انکار کی کوئی علامت موجود ہے مثلاً کسی کو ایسا فرض کریں کہ وہ ماجاہد البنی بنی النضر علیہ وسلم کی تصدیق و اقرار اور تسلیم کرتا ہے۔ باوجود اس کے اپنے اختیار سے لگوں باندھتا ہے اور بت کا سجدہ کرتا ہے تو ایسے شخص کو ہم کافر قرار دینگے اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے ایسی باتوں کو تکذیب و انکار کی علامتیں بتائی ہیں۔ تصدیق کی ابھی جو تشریح بتائی گئی اس کو پیش نظر رکھنے سے مسئلہ ایمان پر وارد ہونیوالے بہت سے اشکالات حل کرنے کی راہ آسان ہو جائے گی۔

شرعاً ایمان خاص تصدیق کا نام ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ کی جانب سے جن باتوں کا لانا واضح طور پر معلوم ہے اجمالاً ان سب کو دل سے تصدیق کرنا ایمان ہے اور یہی اجمالی تصدیق قرینہ ایمان سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی ہے۔ ورنہ شرعاً معتبر ہونے میں ایمان تفصیلی سے اس کا درجہ کم اور گھٹا ہوا نہیں ہے جو مشرک و جود

صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے سے لغتہً تو کومن کہا جاسکتا ہے
 نہ کہ شرعاً کیونکہ ما جاہدہ الرسول کی تصدیق کے بغیر توحید معتبر ہی نہیں،
 اسی کی طرف سے اس آیت میں اشارہ ہے۔ ”وما یؤمن اکثرہما“ لاہم
 مشرکون

سجل۔ ۱۔ اقرار باللسان شرط للایمان شرطہ
 ج۔ بعض علماء کے نزدیک ایمان کے شرعی مفہوم میں تصدیق کے
 علاوہ اقرار باللسان بھی معتبر ہے۔ البتہ تصدیق رکس لازمی ہے کسی
 حال میں سقوط کا احتمال نہیں دیتی اور اقرار اگرچہ شرط یا جزو ایمان سے
 مگر سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا
 ہے۔ کوئی اگر یہ کہے کہ تصدیق بھی تو نیند یا غفلت کی حالت میں نہیں
 رہتی تو جواب یہ ہے کہ تصدیق دل میں رہتی ہے صرف اس کے حصول
 سے ذہول ہو جاتا ہے۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ تصدیق نہیں رہتی۔
 لیکن شائع نے اس محقق و موجود کو جس پر اس کی ضد طاری نہیں ہوئی
 ہے حکماً باقی قرار دیا ہے۔ لہذا مومن اسی کا نام ہے جس نے فی الحال یا
 ماضی میں ایمان لایا ہے اور اس میں کوئی علامت تکذیب نہیں پائی گئی
 یہ حال تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ ایمان ہے اسی کو خمس المائہ
 اور خمس الاسلام نے اختیار کیا ہے۔ مگر جو محققین کا مذہب یہ ہے کہ
 ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے البتہ اقرار دنیا میں احکام ایمان
 جاری کرنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے

اور دوسروں کی واقفیت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے
 تو جو شخص دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے وہ عند
 اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا میں وہ مومن نہیں اور جو زبان سے
 اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق۔ وہ احکام دنیا
 میں تو مومن ہے لیکن عند اللہ مومن نہیں۔ یہی مسلک شیخ ابو منصور
 ماتریدی کا مختار ہے۔ نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قال
 تعالیٰ: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ" وقال: "وَقُلُوبُهُمْ مُطْمَئِنِّ
 بِالْإِيمَانِ" وقال: "وَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" وقال عليه
 السلام: "إِنَّمَا هُوَ ثَبَتَ قَلْبِي عَلَى دِينِ اللَّهِ" وقال: "لَا سَاسَ لَهُمْ
 قَتْلُ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" "هَلَّا شَقَقْتُ قَلْبِي" اگر کوئی یہ اشکال
 کرے کہ اچھا ایمان محض تصدیق ہی ہے لیکن اہل لغۃ ایمان صرف
 تصدیق باللسان کو جانتے ہیں۔ اور حضور ادرصاؑ کہ کرام مومن کے
 صرف کلمہ شہادت پر قناعت کرتے تھے اور یہ دریافت نہ کر کے
 کس اس کے دل میں کیا ہے ایمان کو تسلیم کر لیتے۔ تو جواب دیں گے
 کہ تصدیق سے دل کا یقین مراد ہونے میں کوئی خفا نہیں یہاں تک
 کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے موضوع ہی نہیں
 یا قلبی اذعان کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے موضوع ہے تو پھر حدیث
 کا لفظ بولنے سے اہل لغت و عرف میں سے کوئی بھی تسلیم نہیں کریگا
 کہ وہ یہی یقین اور ایمان کہنے والا ہے اسی وجہ سے بعض زبان پر اقرار

یہاں دو باتیں تفصیل طلب ہیں (۱) اعمالِ ایمان میں داخل نہیں پہلے
گزر چکا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے۔ اس لئے کہ کتاب
وسنت میں عمل کو ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف معطوف علیہ سے
مفاد ہو کر رہا ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿إِن الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾
دوسری جگہ پر ایمان کو صحت عمل کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اور شرط
شرط میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اشتراط الٰشی لنفسہ لازم آئے گا جو
کہ ممکن ہے قال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَدْخَلْنَاهُ﴾
﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ و نیز بعض اعمال کے ترک کے باوجود ایمان کا اثبات
کیا گیا ہے۔ حالانکہ شی کا تحقق بغیر رک کے نہیں ہو سکتا۔ قال
تعالیٰ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾۔ اس پر بات قابل
نحاذ ہے کہ مذکورہ دلیل اس شخص کے خلاف حجت ہو سکتی ہے جو کمال
کو اصل ایمان کا رکن اور جزو اصلی قرار دینا ہو کہ ان کے تارک مؤمن ہی
نہ رہے جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے لیکن جو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے
ہیں کہ تارک اعمالِ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسا کہ امام شافعی کا
مسئلہ ہے۔ ان پر حجت قائم نہیں ہوتی۔ (۲) حقیقت ایمان زائد
و ناقص نہیں ہوتی کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا وہ مرتبہ ہے جو کہ جرم
واذعان کی آخری حد ہے۔ اور اس میں کئی و زیادتی متصور نہیں تو جو
شخص ایسی تصدیق سے متصف ہے وہ چاہے نیکی کرے یا بعصیت
کا ارتکاب کرے بہر حال اس کی تصدیق علی حالہ رہے گی اس میں کوئی

تغیر نہیں آئیگا۔ جن آیات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ زیادتی باعتبار مؤمن بہ کے ہے۔ نفس ایمان میں زیادتی مراد نہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ اولاً کچھ احکام پر جو نازل ہو چکے تھے ایمان لائے پھر آئے دن فرائض نازل ہوتے اور وہ ہر خاص فرض پر ایمان لاتے رہتے، حضورؐ کے زمانہ کے بعد ایسی زیادتی ممکن نہیں کیونکہ فرائض کا نزول مکمل ہو چکا ہے۔ لیکن اس میں تاثر ہے کیونکہ حضورؐ کے بعد بھی فرائض کا تفصیلی حکم دفعہ نہیں ہوتا۔ تو اولاً ایمان اجمالی واجب ہو گا۔ پھر جوں جوں تفصیلات معلوم ہونگی ان پر تفصیلاً ایمان لانا واجب ہو گا۔ نکاح ہرے تفصیلی ایمان تراجم اجمالی کے مقابلہ میں بلکہ کامل بھی ہے۔ مادریہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ تفصیلی سے گھٹا ہوا نہیں ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان کے تحقق میں دونوں برابر ہیں۔ بعضوں نے کہا ہے کہ ثبات و دوام علی الایمان سے ہر ساعت اس میں زیادتی ہوتی ہے، یعنی مرد زمانہ کے ساتھ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے کیونکہ ایمان عرض ہے جو تجدید امثال کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ مگر اس توجیہ میں یہ شبہ ہے کہ شیء معدوم ہونے کے بعد اس کے مثل حاصل ہونے سے کسی چیز میں زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ جسم کی سیاہی عرض ہے اس کی بقا تجدید امثال سے ملتے سے سیاہی میں تو اضافہ نہیں ہوتا۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ زیادت ایمان سے مراد اس کے ثمرات کی اور ول میں روشنی اور نور کی

زیادتی ہے جو کہ عمل کے سبب سے ہوتی ہے اور معصیت سے گھٹ جاتی ہے جن کے نزدیک اعمال جزا ایمان ہے ان کو ایسی تاویلات کرنے کی ضرورت نہیں۔ یوں ہی زیادتی و نقصان کا قبول کرتا ظاہر ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ ایمان میں زیادتی و نقصان کا قول اعمال جزا ایمان ہونے کی فرع ہے۔ البتہ بعض محققین نے ایمان سے قطع نظر حقیقت ایمان میں زیادتی و نقصان ثابت کیا ہے قوت و ضعف کے اعتبار سے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ اقرارِ اُمت کی تصدیق حضور علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول ”لکن لیطمئن قلبی“ سے بھی تفاوت مراتب کا اندازہ ہوتا ہے البتہ اس سے زیادتی و نقصان ثابت ہوا کیفیت ایمان میں اور بحث و ذرا کمیت ایمان کے لحاظ سے ہے فاقسم۔

س۔ ما الفرق بین المعرفة والتصدیق وهل صاحب المعرفة فقط مؤمن۔

ج۔ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے لیکن علماء اہل حق اس مذہب کے فاسد ہونے پر متفق ہیں۔ اس لئے کہ اہل کتاب حضور علیہ السلام کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسا اپنی اولاد کو پہچانتے۔ باوجود اس کے تصدیق نہ ہونے کی بنا پر ان کا کفر مسلم ہے نیز بعض کفار حق کو یقینی طور پر پہچانتے تھے صرف عناد و تکبر سے انکار کرتے تھے قال تعالیٰ ”وجحدوا بہا“

و سنیقفتہ انفسہم لہذا یقین و معرفت اور اعتقاد و تصدیق
 میں فرق کرنا ضروری ہے جس سے ایک کا ایمان ہونا اور دوسرے
 کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ خبر کی خبر
 سے جو بات معلوم ہو اس پر اطمینان فاعل کو تصدیق کہتے ہیں جو کہ کسی
 ہے اور تصدیق کے اختیار سے عمل ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر ثواب مرتب
 ہوتا ہے۔ اور اس کو اصل العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ بخلاف معرفت
 کے کہ یہ ایسا اذونات بغیر کسب کے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے کسی جسم پر نظر
 پڑی اور دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔ بعض محققین کے
 قول کی میں مراد ہے کہ اپنے اختیار سے خبر کی طرف تصدیق کی نسبت
 کرنا تصدیق ہے۔ یہاں تک کہ اگر بے اختیار دل میں اس کی سچائی اثر
 گئی تو اگرچہ یہ معرفت ہے مگر تصدیق نہیں ہے۔ اس تو حیر پر ایک
 اشکانہ درد ہوتا ہے کہ تصدیق غنیم کی قسموں میں سے ہے اور علم نفسانی
 کیفیت کا نام ہے نہ کہ فعل اختیار ہی کا۔ کیونکہ جب ہم در چیزوں
 کے درمیان نسبت کا تصور کریں و رشوت یا نفی کے بارے میں
 شک ہو پھر رشوت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تب خود بخود نسبت کا
 اذعان ہو جاتا ہے اور اسی اذعان کی کیفیت کو تصدیق حکم اثبات
 یا نیقاع بھی کہتے ہیں۔ جس میں اختیار کا کوئی دخل نہیں البتہ اس
 کیفیت کی تحصیل میں اسباب مہیا کرنا، غور و فکر کرنا اور مزاج دفع
 کو نہ پڑتا ہے۔ اور یہ سب باتیں اختیار ہی ہیں۔ جن کے لحاظ سے ایمان کا

مکلف کیا گیا ہے اور غالباً تصدیق کے کسی اور اختیار ہی ہونے سے یہی مراد ہے لہذا حصول تصدیق میں معرفت کافی نہیں کیونکہ اسباب اختیار ہی کے بغیر بھی عمل ہو جاتی ہے ہاں اگر یقینی معرفت اختیار اسباب کے بعد حاصل ہو تو ایسے تصدیق قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس صورت میں وہ معنی تحقق ہو جائیں گے جسے فارسی میں "کویدن" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایمان و تصدیق بھی اسی کا نام ہے ایسی معرفت کفار و عاندین منکرین کو حاصل ہونا ممنوع ہے اور بقدر حصول ان کی تکفیر اس سبب سے ہے کہ وہ زبان سے انکار کرتے ہیں بخلاف انکسار پر مصر ہیں اور دوسری علامات تکذیب انکار اپنے لئے ہوئے ہیں۔

سش۔ هل الايمان والاسلام مترادفان ام متغايران۔

ج۔ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں کیونکہ اسلام خضوع و انقیاد یعنی احکام کے قبول و اذعان کا نام ہے اور تصدیق کی حقیقت بھی یہی ہے۔ قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "فانظروا من كان فيهما من المؤمنين فواجدها فيها غير بيت من المسلمين" یہ جہاں شرعاً یہ درست نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے مسلم نہیں یا مسلم ہے مومن نہیں۔ دونوں کے ایک ہونے سے یہی مراد ہے۔ مثلاً شمس کے کھام سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے دونوں کے عدم تقارر سے یہ معنی مراد لئے ہیں کہ ایک دوسرے سے جدا و منفک نہیں ہوتے نہ کہ باعتبار مقوم کے دونوں ایک ہیں۔ کفار

میں بھی یہی مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اور مرد و عورتوں کی جو خبر دی ہے
 اس کی تصدیق ایمان ہے اور خدا کی الوہیت کی تسلیم و انقیاد
 جو کہ امر و نہی کے قبول کو مستلزم ہے۔ یہی اسلام ہے لہذا ایمان
 اسلام سے حکماً جدا نہیں ہو سکتا تو دونوں میں تغائر نہیں رہا۔ پھر
 بھی اگر کوئی تغائر کا قائل ہو تو اس سے دریافت کیا جائیگا کہ جو مومن
 ہو مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ اس کا کیا حکم ہے؟ اگر ایک
 کے لئے دوسرے سے مغائر حکم ثابت کرے تب تو دعویٰ ٹھیک ہے
 لیکن ایسا نہیں کر سکتا۔ لہذا اس کے قول کا باطل ہونا واضح ہو جائیگا
 اگر یہ شبہ ہو کہ قول باری تعالیٰ "قالت الاعراب امنوا قلوا تعنا
 ولكن قولوا اسلمنا" میں بدون ایمان کے اسلام کے تحقق کی تصریح
 ہے تو جواب یہ ہے کہ جو اسلام شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے
 نہیں پایا جاسکتا ہے اور آیت میں صرف ظاہری انقیاد پر بدون باطنی
 انقیاد کے اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے بغیر تصدیق کے محض کلمہ شہادہ
 کے ادا کرنے پر ایمان کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جو کہ شرعاً معتبر نہیں۔ پھر اگر
 یہ شبہ ہو کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "ان تشهد ان لا اله الا الله
 وان محمد رسول الله وتعلم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصدق برضا
 وتجب البیت ان استطعت الیہ سبیلاً" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 اسلام اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا تو جواب یہ ہے کہ اس
 حدیث میں اصل اسلام کی تشریح نہیں کی گئی بلکہ اس کے شرائط اور

علامات کی جس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں یہی تشریح ایمان کے متعلق وارد ہے۔ چنانچہ ایک وفد کو خطاب کر کے فرمایا ائمان ما الايمان بالله وهداه فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوة وابتداء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس!! ایسی ہی اور ایک روایت ہے: "الايمان بضعة سبعون شعبة" الاحا۔ قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق!! مس!!۔ هل يقول المؤمن: انا مؤمن حقاً ام يقول: انا مؤمن انشاء الله تعالى۔

ج۔ جب کسی سے تصدیق و اقرار پایا۔ گئے جاویں تو اسے یہ کہنا درست ہے: "انا مؤمن حقاً" کیونکہ اس میں تو ایمان متحقق ہے۔ اور انا مؤمن انشاء الله! کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر شک سے انشاء الله کہتا ہے تب تو یہ یقیناً کفر ہے۔ اور اگر ادب کا خیال ہو یا امور کو خدا کی مشیت پر جو کرنا یا فی الحال نہیں بلکہ عاقبت میں شک یا تبرک بذر اشد یا تزکیہ نفس اور خود پسندی کے شائبہ سے اجتناب مقصود ہو۔ چنگی اسے ترک کرنا ہوتی ہے تاکہ شک کا وہم نہ ہو اسی لئے تصنیف نے لایقینی کہا لایجوز نہیں کہا۔ کیونکہ جب شک باعث نہ ہو تو عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ حتیٰ کہ صحابیہؓ اور تابعین میں بہت سے حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں..... انا مؤمن انشاء الله کو ناشاب انشاء الله

پر قیاس کر کے لغو اور باطل قرار دینا درست نہیں۔ کیونکہ شباب
فعل کسی نہیں۔ نہ عاقبت و مال میں اس پر بقاء ممکن اور نہ اس سے
ترکیہ نفس اور خود پسندی کا اظہار ہوتا ہے بلکہ "انا زائد ہستی انشاء اللہ"
پر قیاس کیا جاسکتا ہے جیسے یہ کلام لغو نہیں۔ اسی طرح وہ بھی لغو
اور بے معنی نہیں۔ بعض محققین نے "انا مومن انشاء اللہ" کی یہ توجیہ
کی ہے کہ تصدیق کا ابتدائی مرتبہ جس سے آدمی کفر سے نکل جاتا ہے
اس کے تحقق ہونے پر تو اطمینان اور یقین ہو سکتا ہے۔ لیکن جب
تصدیق میں شدت اور ضعف کے لحاظ سے فرق مراتب ہے تو تصدیق
کامل کا حصول جس پر کائنات کا ملہ موقوف ہے اور جس کی طرف اہل
ہم المؤمنون حق اللہ درجات عند ربہم ومغفرة ورزق کریمہ
میں اشارہ ہے یہ خدا ہی کی مشیت پر محمول ہے۔ تو مرتبہ کمال کے اعتبار
سے انشاء اللہ کہنا درست ہو گا۔ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ "انا
مومن انشاء اللہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے۔ اس لئے کہ ایمان اور
کفر سعادت اور فقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے نہ کہ حال کا اور خاتمہ
کی خبر اللہ ہی کو ہے اس لئے انشاء اللہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ مومن سعید
وہی ہے جس کی موت ایمان پر ہو چاہے اس کی پوری زندگی کفر اور
عصیان پر گزری ہو اور کافر مفلح وہی ہے جس کی موت العیانہ باللہ
کفر پر ہو چاہے اس کی ساری زندگی تصدیق و طاعت پر گزری ہو۔
اسی کی طرف اشارہ کیا گیا۔ بقولہ تعالیٰ فی حق ابلیس "فکان من الکافرين"

حالانکہ خلق آدم سے قبل ابلیس کا ایمان اور انقیاد سب کو معلوم تھا اور
 حضور کا ارشاد ہے "السعيد من سعد في بطن امه والشفق من شفق
 في بطن امه" جس سے معلوم ہوا کہ سعادت و شقاوت بدلتی نہیں۔
 خاتمہ سے ساری زندگی کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اسکے ابطال
 کی طرف یوں اشارہ کیا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے مثلاً ایمان کے
 بعد مرتد ہو جائے۔ "بیشق" جی کبھی سعید ہو جاتا ہے کہ کفر کے بعد ایمان
 لے آئے اس سے خدا کی صفت، مسعاد اور اشتقا میں خیر لازم نہیں ملتا
 جو کہ محال ہے بلکہ سعادت و شقاوت میں خیر ہوتا ہے جو کہ بندہ کی صفت
 ہے اور اس میں کوئی ترقی نہیں۔ بہر حال حق یہ ہے کہ مسئلہ مشیت میں
 اختلاف صرف نظر و اعتبار کا ہے ورنہ حقیقت کوئی اختلاف نہیں
 جس نے ایمان و سعادت کے محض حصول یعنی کمال کا کیا اس نے ان اشارت
 کہنے کو ناخاسب قرار دیا کیونکہ معنی کے متعلق ہونے میں کوئی شبہ نہیں
 اور جس نے اس پر ثمرات و نجات کے ترتیب کا لحاظ کیا اس نے مشیت
 الہی پر مقوم کرنے کو بہتر کہا کیونکہ اس کے حاصل ہونے کا ایک یقین نہیں
 ملتا۔ معنی الرسول وای حکمتی در سال الرسول وعاہد طریق نبوت
 ج۔ ۱۔ رسول اللہ کی جمع ہے بروزن قبول سالست سے ماخوذ ہے جس
 کے شرعی معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان کسی بندہ کا
 سفارت کا کام انجام دینا تا کہ دنیوی و اخروی جن مصالح کے سمجھنے سے
 مخلوق کی عقلیں قاصر ہیں انھیں بتلا کر ان کے روحانی امراض کو دور

کرے، رسول اور نبی کا فرق شروع کتاب میں گزر چکا ہے۔ ارسال
 رسل میں حکمت و مصلحت ہے۔ اسی لئے بقاضائے حکمت ارسال رسل
 باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ حکماً خدا پر واجب نہیں، جیسا کہ معجزہ کا
 قول ہے اور نہ ممکن ہے۔ جیسا کہ عملیہ اور براہیمہ کہتے ہیں اور نہ ممکن
 ہے کہ بھیجنا نہ بھیجنا دونوں برابر ہوں جو کہ بعض متکلمین کا مذہب
 ہے۔ رسل بھیجنے کی حکمت و فائدہ یہ ہے کہ وہ اہل ایمان و طاعت
 کو جنت و ثواب کی خوشخبری سنائیں اور اہل کفر و عصیان کو دوزخ
 اور عقاب سے ڈرائیں کیونکہ یہ باتیں عقل سے یا بالکل معلوم نہیں
 یا ایسی انتہائی دقیق نظر سے دریافت ہو سکتی ہیں کہ ایک آدمی کے
 علاوہ کسی ایسی فکر و فکر گستر نہیں ہو سکتی۔ رسل بھیجنے کا فائدہ یہ بھی
 ہے کہ وہ لوگوں کو دین اور دنیا کے وہ امور بیان کریں جن کی طرف
 لوگ محتاج ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور
 ان میں ثواب و عقاب کے اسباب کو مہیا کر رکھا ہے۔ ان دونوں کے
 احوال کی تفصیل اور جنت میں پہنچنے اور دوزخ سے بچنے کی راہ محض عقل
 سے معلوم نہیں ہو سکتی دیے ہی بعض اجسام کو خدا نے نفع بخش اور بعض کو
 ضرر رسان بنایا جن کی شناخت صرف عقل اور جس کے ذریعہ نہیں ہو سکتی
 اسی طرح بہت سی باتیں ممکنات میں سے ہیں جن کی کسی جانب یقین کی
 کوئی صورت نہیں اور بعض باتیں واجب و ممکن ہیں کہ پوری بحث
 اور دائمی غور و فکر کے بغیر عقل میں نہیں آسکتیں۔ اب اگر انسان اسی میں

منہمک ہو جائے تو اس کی زندگی کے تمام مصالح معطل ہو جائیں گے۔
اس لئے خدا نے اپنے خاص فضل و رحمت ان امور کی وضاحت اور
بیان کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا قال تعالیٰ: "وَاَرْسَلْنَا
الْاَرْحَامَ لِلْعَالَمِينَ"۔

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی رسالت ثابت کرنے کے لئے معجزوں
کے ذریعہ ان کی تائید فرمائی ہے۔ معجزہ ایسے امر کو کہتے ہیں جو کہ عادت
جاریہ کے خلاف نبوت کے دعویٰ کرنے والے کے ہاتھ سے ظاہر ہو جبکہ
منکرین سے مقابلہ ہو حتیٰ کہ منکرین اس کے لانے سے عاجز آجائیں ایسے
معجزے انبیاء کو اس لئے دیئے جاتے ہیں کہ اگر معجزوں کے ذریعہ
ان کی تائید نہ ہو تو ان کی دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ
رسالت میں صادق کی امتیاز کا ذب سے نہ ہو سکتی۔ معجزہ ظاہر ہوجاتے
سے اس کی سچائی کا یقین ہو جاتا۔ کیونکہ عادت اللہ ہی ہے کہ ظہور معجزہ
کے بعد لوں میں اس کی سچائی پیدا کر دیتا ہے اس لئے کہ کاذب کے
ہاتھ سے معجزہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اگرچہ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد بھی علم الہدیٰ
حاصل نہ ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص ایک جماعت کے سامنے دعویٰ
کرتا ہے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ سے کہتا ہے کہ اگر
میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے
میں دفعہ قیام کیجئے۔ بادشاہ سب کے سامنے ایسا ہی کرتا ہے تو سب کو

لازمی طور پر یہ علم حاصل ہو گا کہ وہ شخص اپنے دعویٰ میں سچا ہے اگرچہ پھر بھی کذب ممکن ہے فی نفسہ اس لئے کہ امکان ذاتی یعنی عقل کا جستہ خلاف کو جائز رکھنا حصول علم قطعی کے منافی نہیں جیسا کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ جبل اُحد سونا نہیں ہوا پھر بھی فی نفسہ یہ بات ممکن ہے اسی طرح یہاں بھی عادت کے بموجب علم حاصل ہو گا اس لئے کہ جس کی عادت عادت بھی علم کے ذرائع میں سے ہے۔ اور یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ حجرہ غیر اللہ سے ہو یا تصدیق کی غرض سے نہ ہو یا کسی جھوٹے کی تصدیق کے لئے ہو وغیرہ وغیرہ علم بالصدق کے حاصل ہونے میں خارج نہیں۔ جیسا کہ حرارت نادر کا علم ضروری حسی حاصل ہونے میں یہ امکان محال نہیں کہ آگ سے حرارت ذائل ہو سکتی ہے یعنی عدم حرارت مان لیں۔ تو محال لازم نہیں آتا۔

مسئلہ - من ہما اول الانبیاء ومن ہو آخرہما

ج۔ حضرت آدم اول الانبیاء ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب سے آخر نبی ہیں۔ آدم علیہ السلام کی نبوت تو قرآن سے ثابت ہے کہ وہ مامور و منہی تھے حالانکہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرے نبی نہیں تھے تو ان ہی پر وحی نازل ہوئی ہوگی۔ اور جس پر وحی نازل ہوتی ہے وہ نبی ہے۔ احادیث اور اجماع سے بھی ثابت ہے۔ اسی لئے بعض سے منقول ہے کہ ان کی نبوت کا انکار کفر ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت یوں معلوم ہے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا جو ہم تک تو اترا ہیچا ہے۔

پھر اس دعویٰ کی تائید میں معجزے پیش کئے (۱) اللہ کا کلام پیش فرمایا۔ اور تمام بلقاء عرب کو اس کے مقابلہ کی دعوت دی۔ باوجود کمالِ بلاغت کے اس کی چھوٹی سی سورت کے بھی معاوضہ کرنے سے سب عاجز رہے۔ حالانکہ اس کی انتہائی کوشش کی حتیٰ کہ اپنی جانوں کو خطرے میں ڈالا۔ بالآخر حروف کے محارضہ سے عاجز آکر سیوف سے مقابلہ پر آمادہ ہو گئے۔ ان سے اتنا بھی نہ ہوسکا کہ کلام اللہ کے برابر نہیں تو قریب تر کلام بھی مقابلہ میں پیش کریں۔ باوجودیکہ اسباب اور کامل دواعی موجود تھے اس سے قطعی طور پر معلوم ہوا کہ یہ واقعی اللہ کی جانب سے ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ سچا ہے (۲) حضورؐ سے خلافتِ مہداتِ امویہ کا ظاہر ہونا اس قدر کثرت سے منقول ہے کہ سب کی قدر مشترک یعنی نفسِ ظہورِ حجرہ درجہ تواتر کو پہنچتا ہے اگرچہ جزئی جزئی کی تفصیلات آحاد میں جیسے حضرت یحییٰ بنی امیہؑ اور حاتم کی سخاوت متواتر ہیں مگر ان کے واقعات آحاد ہیں۔ اربابِ بصیرت حضورؐ کی نبوت پر اور دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) وہ امور جو متواتر منقول ہیں یعنی آپؐ کے احوال، نبوت سے قبل زمانہ دعوت میں اور اتمام دعوت کے بعد، بلند خلاق، باحکمت فیصلے، بہادروں کے عاجز آجانے کے مواقع میں اقدامِ جمیع احوال میں خدا کی حفاظت پر بھروسہ رکھنا اور درمشت و خوف کی حالت میں ثابت قدم رہنا، اس طرح ہر کہ آپؐ کے دشمن کو

باوجود سخت عداوت اور درپے طعن ہونے کے طعن کا موقع نہ ملتا۔
 ان سب باتوں کے پیش نظر عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہے کہ غیر بنیادیں
 ایسے امور جمع نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کلمات
 کو ایسے شخص کے حق میں اکٹھا کر دے جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ
 وہ اقرار پر دانا ہے۔ اور اس کو تیس سال تک حملت دے پھر اس کے
 دین کو تمام ادیان پر غالب کرنے اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی
 مدد کرے۔ اور موت کے بعد قیامت تک اس کے آثار کو زندہ رکھے
 ۲۲ حضورؐ نے ایسی قوم کے سامنے نبوت جیسے امر عظیم کا دعویٰ کیا
 جن کے پاس نہ کتاب ہے نہ حکمت ہے۔ پھر ان کو کتاب و حکمت دی
 اور احکام و شرائع کی تعلیم فرمائی۔ اور مکرم اخلاق کو کمال تک پہنچایا
 بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل بنایا۔ تمام عالم کو
 ایمان اور عمل صالح سے متور کیا۔ اور خدا نے اپنے وعدہ کے مطابق
 ان کے دین کو سب دین پر غالب کیا۔ نبوت اور رسالت کے معنی
 سوائے اس کے اور کیا ہیں۔ بہر حال جب آپؐ کی نبوت ثابت ہو گئی
 اور آپؐ کا کلام اور اللہ تعالیٰ کا کلام جو آپؐ پر نازل ہوا ہے اس پر
 دلالت کرتا ہے کہ آپؐ خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں بلکہ جن دینوں
 کی طرف مبعوث ہیں تو ثابت ہوا کہ آپؐ آخری نبی ہیں۔ اور آپؐ کی نبوت
 عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ نصاریٰ کہتے ہیں۔ یہ شبہ نہ ہو
 کہ آپؐ آخری نبی کیسے ہوئے۔ حالانکہ حدیث میں ہے کہ حضرت عیسیٰؑ

قرب قیامت میں نازل ہونگے کیونکہ اُس وقت مستقل نبی کی حیثیت سے نازل نہیں ہونگے بلکہ حضور علیہ السلام کا اتباع کریں گے۔ ان کی اپنی شریعت منسوخ رہے گی۔ ان کی طرف وحی نہیں آئے گی اور نہ مستقل احکام بلکہ حضور کے خلیفہ ہونگے۔ اِصح قول یہ ہے کہ لوگوں کی امامت کریں گے۔ اور مہدی علیہ السلام بھی ان کی اقتداء کریں گے کیونکہ حضور علیہ افضل ہیں تو ان ہی کی امامت اولیٰ ہے۔

سَلَّمَ۔ هَلْ يَحْصُرُ عَدَدُ الْأَنْبِيَاءِ حَتْمًا، وَهَلْ الْأَنْبِيَاءُ مَعْصُومُونَ عَنِ الذُّنُوبِ جَمِيعًا أَوْ مِنْ الْكَبَائِرِ خَاصَّةً وَمِنْ هُوَ أَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ ؟

ترجمہ۔ بعض احادیث میں انبیاء علیہم السلام کا عدد مروی ہے چنانچہ حضور سے جب عدد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ شمار میں کسی خاص عدد کی تعیین نہ کی جائے کیونکہ خدا کا ارشاد ہے "مَنْ هَمَّ مِنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمَنْ هَمَّ مِنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ" اور عدد بیان کرنے میں یہ احتمال ہے کہ غیر نبی بھی شمار میں آجائیں جبکہ اصل عدد سے زیادہ شمار کریں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض انبیاء خارج ہو جائیں جبکہ کم شمار کریں۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ حقیقی عدد تو یقینی طور پر ہم کو معلوم نہیں اور خبر واحد جس میں عدد مذکور ہے وہ اگر تمام شرائط معتبرہ پر مشتمل بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ ظن کو مفید ہوگی۔ اور اعتقادِ بات کے اثبات میں ظن کا اعتبار نہیں فہم کر

اس وقت جبکہ خود روایتوں میں اختلاف ہوا اور ظاہر قرآن منہم
 من لم نقص علیہ کے خلاف ہو علاوہ ازیں نفس الامری کی نفی
 کا بھی احتمال ہے یعنی نبی کو غیر انبیاء میں شمار کرنا یا غیر نبی کو انبیاء
 میں شمار کرنا کیونکہ ہر مدد اپنے مدلول کے لئے اس طرح خاص ہے کہ
 اس میں زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں البتہ اجمالی طور پر تمام انبیاء
 کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر سے
 پہنچانے والے اور تبلیغ کرنے والے تھے۔ کیونکہ نبوت اور رسالت کے
 یہی معنی ہیں اور یہ بھی اتفاقاً دکرنا چاہئے کہ وہ سچے اور امت کے خیر خواہ تھے
 کیونکہ اس کے بغیر نبی و رسالت کا فائدہ ہی باطل اور ضائع ہو جاتا
 ہے مصنفؒ نے عادیقین کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کر دیا
 کہ انبیاء جھوٹ سے معصوم ہوتے ہیں خاص کر شریعت تبلیغ احکام اور
 امت کی ہدایت کے امور میں لہذا جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم
 ہیں اور سہو جھوٹ صادر ہونے سے بھی اکثر کے نزدیک معصوم ہیں
 البتہ دوسرے گناہوں سے عصمت کے بارے میں قدرے تفصیل ہے۔
 کفر سے بالاجماع معصوم ہوتے ہیں۔ نبوت ملتے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔
 اسی طرح مجبور کے نزدیک لہذا حدود کبار سے معصوم ہیں۔ ہاں اس میں
 اختلاف ہے کہ یہ عصمت دلیل معنی سے ثابت ہے یا برہان عقلی سے حیثیت
 مجبور کے خلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لہذا حدود کبار جائز ہے
 اکثر کے نزدیک سہو کبار کا ارتکاب از کتاب جائز ہے اسی طرح صفات کبار لہذا حدود

جہود کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ جبائی اور اس کے متبعین کو اس سے اختلاف ہے اور سہواً تو بالائتفاق جائز ہے سوائے ان صفائے جو خست پر دال ہوں جیسے ایک آدمہ لقمہ چوری کرنا یا وزن میں داد برابر کرکے ناپنا۔ جن گناہوں کا صدور جائز ہے ان میں محققین نے شرط لگائی ہے کہ خدا کی طرف سے ان تہنید کی جاتی ہے تاکہ اس سے باز آجائیں۔ یعنی استمرار اور بقا پر عمل المعصیۃ محتسب ہے۔

یہ تمام تفصیلات تو نبوت حاصل ہونے کے بعد کی حالت کے لحاظ سے ہے اور نبوت سے قبل صدور کبیرہ کے تمتع ہونے پر کوئی دلیل نہیں معجزہ نے اس حالت میں بھی تمتع کہا ہے کیونکہ یہ باعث نفرت ہے جو مانع اتبلع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے، مگر حق یہ ہے کہ صفائے کبائر کی تخصیص نہیں بلکہ جو محصیت بھی باعث نفرت ہوگا جو اس سے قبل النبوة بھی معصوم ہوتے ہیں جیسے زنا بالامات، بد اخلاقی اور خست پر دالت کرنے والے صفائے شیعوں کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ دونوں کا صدور نبوت کے قبل یا در بعد دونوں حالتوں میں ممنوع ہے۔ لیکن تقیہ کے طور پر کفر تک کا اظہار جائز ہے، بہر حال جب انبیاء کی عصمت ثابت ہو گئی تو بعض انبیاء کے متعلق دروغ گوئی یا معصیت کی جو روایتیں منقول ہیں وہ اگر احاد کے درج میں ہوں تو ناقابل قبول ہیں۔ اور اگر متواتر ہوں تو ہو سکے ظاہر چھوڑ کر کوئی معجنا دہلا کر لیجائے یا ترک ادائیگریا بخت سے قبل برنحوں ہوگا۔

تمام انبیاء علیہم السلام میں ہوا ہے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "کنتم خیر امت بعدی" اور کمال الایمان اور ظاہر ہے کرامت کی غیریت کمال دین کے اعتبار سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے جس کی وہ اتباع کرتے ہیں حضور کے قول "انا سید ولد آدم ولا فخر" سے افضلیت پر استدلال کرنا ضعیف ہے۔ کیونکہ اس سے حضرت آدم پر آپ کی فضیلت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ صرف ان کی اولاد پر حالانکہ آپ آدم سے بھی افضل ہیں۔
س۔ من ہما الملائکۃ، صاھی کتب اللہ تعالیٰ۔

ج۔ ملائکہ ایک خاص نوع کے اللہ کے بندے ہیں جو فطری طور پر خدا کے حکم پر پورا عمل کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ: لا یسبقون بالقول وھم بأمرہ یعملون" وقال: لا یتکبرون عن عبادتہ ولا یتحسرون اور ذکورۃ و انوثۃ سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے اور نہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے۔ بت پرستوں کا کہنا کہ وہ بنات اللہ ہیں بالکل باطل اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسکہ یہود کا قول کہ یکے بعد دیگرے ان میں سے کوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتا ہے۔ یہ ملائکہ کی شان میں بڑی کوتاہی اور گستاخی ہے۔ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ابلیس نے بھی تو کفر کیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا بدلیل صحت استثناء جماعت ملائکہ سے تو جواب دینے کے یہ فرشتوں میں سے نہیں بلکہ جنوں میں سے تھا پھر خدا

کے حکم کی نافرمانی کی۔ لیکن چونکہ وہ عبادت اور بندگی درجہ میں ملائکہ کی طرح تھا اور یوں بھی فرشتوں میں بالکل دل مل گیا تھا۔ اس لئے تغلیباً اس کا شمار فرشتوں میں کر کے استثناء کرنا درست ہوا اور بالآخر واراوت کے متعلق صحیح مسلک یہ ہے کہ وہ فرشتے ہیں ان سے کسی قسم کا کفر یا کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوا۔ پھر ان کی تعذیب بطور عتاب کے ہے۔ جیسے بعض انبیاء پر سہویا لغزش کی وجہ سے عتاب ہوا ہے یہ دونوں فرشتے لوگوں کو نصیحت کرتے اور کہتے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں۔ لہذا تم کفر نہ کرو۔ یعنی اس پر اعتقاد اور عمل نہ کرو۔ کیونکہ بھکر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس پر اعتقاد اور عمل باعث کفر ہے اور کتب اللہ سے مراد وہ کتابیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر نازل کیں اور امر و نہی اور وعدہ و وعید پر مشتمل ہیں۔ کلام اللہ ہونے میں سب کتب منزلہ ایک ہیں البتہ ان کے الفاظ و پڑھے اور سنے جاتے ہیں ان کے لحاظ سے ان میں تعدد و تفاوت اور فرق مراتب ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے سب سے افضل قرآن شریف ہے پھر تورات، انجیل اور زبور کا درجہ ہے جس طرح جمع قرآن کلام اللہ ہونے میں برابر ہے کسی جز کا دوسرے جز پر اس لحاظ سے کوئی فضیلت نہیں لیکن قرأت و کتابت کے اعتبار سے ایک سورت کو دوسری سورت پر فضیلت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ احادیث میں ایسی تفصیل وارد ہے۔ اس فضیلت کی حقیقت یہ ہے کہ بعض سورت مضمون کو رد سے

زیادہ نافع یا زیادہ ذکر اللہ بر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا افضل ہے۔ واضح رہے کہ قرآن کی وجہ سے تمام کتب منزلہ کی تلاوت و کتابت اور بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔

سُئِلَ - هل المعراج رسول الله عليه السلام في اليقظة بشعبه حقاً
ج - حضور علیہ السلام کے لئے حالت سیداری میں جسمانی معراج آسمان کی طرف حق ہے حدیث کثیرہ ثابت ہے اس کے منکر کو مبدع گردانا جائز نہ ہوگا معراج کا انکار اور دعویٰ استحالہ فلسفیوں کے اھوں مختصرہ بالطلہ پر مبنی ہے اور وہ حقیقت میں آسمانوں کا خرق و التیام جائز ہے کیونکہ سب جسم اپنی حقیقت میں مشابہ ہیں ایک کے حق میں جو ممکن ہے وہ دوسرے کے حق میں بھی ممکن ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قدرت رکھتا ہے تو آسمانوں میں شگاف اور دروازے کھینے پر بھی ضرور قادر ہوگا۔ مصنف نے فی الیقظہ لکھا کہ ان لوگوں پر رد کیا جو خواب میں معراج کے قائل ہیں چنانچہ حضرت معاویہؓ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا "کانتم رويا صالحاً" اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا "ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج" خدا کا ارشاد ہے "وما جعلنا المرء الا نطق بالحق الا بقضیۃ للناس"

جواب یہ ہے کہ یہاں رويا بمعنی خواب نہیں بلکہ رویت یعنی مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہے کہ جسم مبارک روح پاک سے مجزا نہیں ہوا۔ بلکہ روح و جسم دونوں کی ایک ساتھ معراج ہوئی۔ اسی لئے

مصنعت نے بشخصہ کہہ کر ان لوگوں کا رد کر دیا جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ خواب کی معراج یا روحانی معراج کوئی خاص قابل انکار امر نہیں ہے حالانکہ کفار معراج کے سخت منکر تھے بلکہ بہت سے مسلمان معراج کی خبر سن کر مرتد ہو گئے اس سے معلوم ہوا کہ محل خلاف معراج جسمانی فی الواقع ہے نہ معراج روحانی یا سماوی۔ **سفر الی السماء** کہنا تاکہ رد ہو جائے ان پر جو بیداری کا معراج صرف بیت المقدس تک مانتے ہیں جس کی تصریح قرآن میں ہے اور **تم الی ما شاء اللہ** سے اقوال سلف کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا جنت تک بعض نے عرش تک بعض نے فرق العرش تک اور بعض نے طرف عالم تک۔ بہر حال معراج کی رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک جانا تو قطعی ہے قرآن سے ثابت ہے۔ پھر وہاں سے آسمان تک صعود حدیث مشہور سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ کی طرف جانا خبر واحد میں مذکور ہے معراج میں صبح یہ ہے کہ حضور نے اللہ رب العزت کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے نہ چشم جسم سے۔

سلسلہ کرامات الاولیاء حق ام لا واما الفرق بین الکرامۃ والاستدراج والمعجزۃ۔

ج۔ اولیاء وکرام کی کرامتیں حق ہیں۔ اولیاء ولی کی جمع ہے ولی و ہے جو اللہ اور اس کی صفات کا بقدر امکان عارف چڑ عبادات پر ہر اہلیت

کرتا ہو گناہوں اور شہوات نفسانی سے بچنے و معروض ہو ایسے ولی سے
 خلاف عادت جو امر ظاہر ہو اسے کرامت کہتے ہیں بشرطیکہ اسکے ساتھ
 دعویٰ نبوت نہ ہو اور اگر دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو تو اسے معجزہ کہتے ہیں
 اور غیر ولی جس میں ایمان اور عمل صالح نہیں ہے اس سے اگر خرق عادت
 ظاہر ہو تو اس کا نام استدراج ہے۔ کرامت حق ہونے کی دلیل وہ
 واقعات ہیں جو کہ کثیر صحابہ اور ان کے بعد کے بزرگوں سے توازن مقول
 ہیں بحسن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں خصوصاً امر مشترک یعنی نفس
 کرامت متوازن مقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اگر چہ قاصیل آحاد
 کے درجہ میں ہیں۔ نیز خود قرآن حضرت مریمؑ اور صاحب سلیمانؑ کی
 کرامتوں کا ذکر کرتا ہے۔ کرامت کے وقوع اور نظائر ثابت ہو چکنے
 کے بعد اب اس کے جواز اور امکان پر دلیل قائم کرنا لا حاصل ہے البتہ
 کرامت کی مزید توضیح کے لئے بعض جزئیات بیان کئے جاتے ہیں جو کہ
 عام قیاس سے بہت بعید ہیں صرف ولی کی کرامت اور اعزاز کے لئے
 فوق عادت کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں (۱) طویل مسافت انتہائی کم مدت
 میں طے کرنا جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے مشہور صاحب آصف
 بن برخیا نے بلقیس کا تخت آنکھ پھینکنے سے قبل حاضر کر دیا حالانکہ
 مسافت بہت بعید تھی۔ (۲) کھانا پینا اور لباس بوقت ضرورت
 غیب سے چھپتا ہو جانا جیسے مریمؑ کے حق میں۔ ہوا تھا کہ جب بھی
 حضرت زکریاؑ کو حرا میں جاتے جہاں مریمؑ تھیں تو وہاں کھانہ کی چیزیں

موجود پائے پوچھتے اے مریم یہ کہاں سے آئی ہیں تو جواب دیتیں
 اللہ کی طرف سے۔ (۳) پانی پر چلنا جیسے بہت سے اولیاء کے
 متعلق منقول ہے۔ (۴) ہوائیں اٹھانا جیسے جعفر بن ابی طالبؓ اور
 لقمانؓ سرخسؓ کے بارے میں منقول ہے۔ (۵) حماد اور بے زبان جو نو
 کا کلام کرنا چنانچہ حضرت سلمانؓ اور ابو درداءؓ کے سامنے ایک چال
 تھا۔ اس نے تسبیح پڑھی اور دونوں حضرات نے آواز سنی۔ اصحاب
 کعبہؓ کے کہنے کا کلام کرنا تو سب جانتے ہیں اور حضورؐ نے فرمایا کہ
 ایک شخص بوجہ لا ذکر ایک گائے لئے جارہا تھا۔ یکایک اُس نے فکر
 کیا کہ مجھے تو اس لئے پیدا نہیں کیا گیا بلکہ صرف کاشتکاری کیلئے
 لوگوں نے یہ واقعہ سن کر کہا۔ سبحان اللہ بقرہ بھی کلام کرتا ہے۔
 حضورؐ نے فرمایا اُمنت بهذا (۶) آئے والی مصیبت کا ٹل جانا بغیر
 جنگ دشمنوں سے نمٹ جانا اور ان کے علاوہ سیکڑوں کرامتیں
 منقول ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ مدینہ میں منبر مسجد سے اپنے لشکر کو جو
 مقام نہاوند میں برسرِ پیکار تھا دیکھ لیا۔ حتیٰ کہ امیر لشکر کو کہا یا ساریۃ
 الجبل الجبل "تا کہ پہاڑ کے پیچھے سے دشمنوں کے مکر و تدبیر سے
 متنبہ ہو جائیں باوجود بُعد مسافت امیر لشکر نے ان کی بات سن لی
 حضرت خالدؓ نے زہری لیا اور کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ حضرت
 عمرؓ کے خط سے دریائے نیل کا پانی جاری ہو گیا۔ ایسی اور بے شمار
 مثالیں موجود ہیں۔

محترمہ اولیاء کی کرامت کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ اگر خرق عادات اولیاء سے ظاہر ہو سکتا ہو تو انبیاء کے معجزہ سے اشتباہ ہو جائیگا۔ پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ مصنف نے ان کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ کسی ولی سے خرق عادات کا ظہور باعث اشتباہ نہیں بلکہ جس رسول کی امت کے فرد سے کرامت ظاہر ہوگی یہی کرامت اس رسول کے حق میں ایک مزید معجزہ کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ کرامت سے یہ واضح ہو جائیگا کہ صاحب کرامت ایک ولی ہے۔ اور ولی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اپنے دین میں برحق نہ ہو اور اس کا دین قویہ ہے کہ دین و زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار اور اس کے اوامر و نواہی کی اطاعت کرے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات اور عدم اتباع کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہیں ہوگا۔ اور اس کے ہاتھ سے وہ کرامت ظاہر نہیں ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ خلاف عادت امر رسول کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے چاہے خود ان سے ظاہر ہو یا امت کے کسی فرد سے ظاہر ہو۔ اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے کیونکہ دعویٰ نبوت نہیں ہے۔ واضح رہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری خرق عادات کے اظہار کا ارادہ لازمی اور معجزات کے تقاضا کے مطابق قطعی حکم لابدی ہے بخلاف ولی کے کہ اس کے حق میں ان میں سے کوئی بات لازمی نہیں ہے۔

سن۔ من ہوا افضل البشر بعد نبینا علیہ السلام بینیہ صریحاً۔
 ج۔ مصنفؒ نے افضل البشر بعد نبیناؑ کہا جس سے شبہ ہوتا ہے
 کہ غالباً دو سرے انبیاء سے بھی بعض صحابہ افضل ہیں حالانکہ غیر کسی
 نبی سے بھی افضل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہتے
 تاکہ یہ شبہ نہ ہوتا۔ البتہ اگر بعد سے بعد نہ کہتی بمعنی علاوہ مراد نہ
 لے کر بعدیہ زمانی مراد لیں تو سابق شبہ وارد نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے
 سب انبیاء حضورؐ سے پہلے گذرے ہیں۔ بعد میں کوئی نبی نہیں پھر بھی
 حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص ضروری ہے۔ کیونکہ حضورؐ کے بعد قرب قیامت
 میں وہ آسمان سے نازل ہوں گے۔ مگر بشر سے مراد لیں وہ لوگ جو کہ
 حضورؐ کے بعد پیدا ہوں گے تو عیسیٰؑ سے شبہ نہیں ہوگا مگر عام صحابہ
 پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ اور اگر بشر سے صرف وہ لوگ مراد ہوں جو
 کہ حضورؐ کے وصال کے وقت دنیا میں موجود تھے تو تابعین اور ان کے
 بعد کے آنے والوں پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ بہر حال حضورؐ کے بعد
 عیسیٰؑ کے علاوہ سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں جنہوں نے
 حضورؐ کی نبوت اور واقعہ معراج کی بلا توقف و تردد تصدیق کی جس کی
 وجہ سے صدیق لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے بعد سب افضل حضرت
 عمر فاروقؓ ہیں جو واقعات اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان
 دو ٹوک فرق و امتیاز کرتے۔ آپ کے بعد سب سے افضل حضرت عثمان
 ذی النورینؓ ہیں آپ کو ذی النورین اس لئے کہتے ہیں کہ حضورؐ نے آپ کے

عقد میں اولاً اپنی صاحبزادی رقیہؓ کو دیا جب وہ وفات پا گئیں۔
 تو دوسری صاحبزادی ام کلثومؓ کی شادی کر دی۔ جب یہ بھی وفات
 پا گئیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر میری تیسری لڑکی ہوتی تو اُسے بھی آپ
 سے شادی کر دیتا۔ ان کے بعد سب سے افضل حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ
 جو ان کے خاص بہنوئی اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
 سے بزرگ و اہم بیٹوں میں سے تھے۔ سلف صالحین نے اسی ترتیب سے
 فضیلت بیان کی ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس پر کوئی دلیل
 نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔ ہمارے سامنے دلائل متعارض ہیں لیکن
 اس کے فیصلہ پر کوئی عمل موقوف نہیں۔ اور اس پر توقف کرنے سے
 واجبات شرعیہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس لئے اسکا درجے
 ہونا کوئی اہم کام نہیں۔ چنانچہ اسلاف بھی حضرت عثمانؓ کی تفصیل
 میں متوقف تھے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں سے
 صرف تفصیل شیخین و محبۃ المؤمنین کو قرار دیا ہے۔ البتہ انصاف کا
 تقاضا یہ ہے کہ اگر فضیلت سے کثرت صواب مراد ہو تو توقف کرنا
 بجائے اور اگر وہ صفات و کمالات مراد ہوں جو کہ اور باب دانش
 کے نزدیک معیار فضیلت ہیں تو حضرت علیؓ کی ترجیح واضح ہے۔ ان
 چاروں حضرات کی خلافت یعنی دین قائم کرنے میں حضورؐ کی قاعدائی
 کا منصب جس کا اتباع کرنا تمام امت پر واجب ہے۔ یہ بھی اسی ترتیب

پر ہے کہ حضورؐ کے بعد خلافت حضرت ابوبکرؓ کے لئے پھر حضرت عمرؓ
 پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ کے لئے۔ کیونکہ حضورؐ کے وصال
 کے دن تمام صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے نزاع و مشورہ کے
 بعد سب کی رائیں ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق ہوئیں۔ لہذا اس سب کا
 اجماع ہو گیا۔ حضرت علیؓ نے چند دنوں توقف کرنے کے بعد اپنے
 حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر ان کی خلافت حق نہ ہوتی تو
 تمام صحابہ کا ان پر اتفاق نہ ہوتا۔ اور حضرت علیؓ اس پر مزاحمت کرتے
 جیسے بعد میں حضرت معاویہؓ سے مزاحمت کی۔ نیز اگر حضرت علیؓ کے
 حق میں کوئی نقص ہوتا جیسے شیعوں کا گمان ہے تو ضرور اس موقع پر اس سے
 احتجاج کرتے۔ دیگر صحابہ کرام کے متعلق بھی یہ بات ناقابل تصور ہے
 کہ نقص ہوتے ہوئے اسے چھوڑ کر باطل پر متفق ہو جائیں۔ حضرت ابوبکرؓ جب
 اپنی حیات سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر حضرت عمرؓ کی خلافت
 کا عندنامہ لکھوایا۔ لکھنے کے بعد اپنی سرنگو کر لوگوں کے پاس بھیجا اور
 سب کو حکم دیا کہ اس نامہ میں جن کا نام ہے ان سے بیعت کریں۔
 لوگوں نے اس پر بیعت کی۔ جب حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے
 فرمایا کہ ہم نے بھی بیعت کی، چاہے حضرت عمرؓ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس طرح
 حضرت عمرؓ کی خلافت پر سب کا اتفاق ہو گیا۔ وہ جب شہید ہو گئے۔
 اور عیینہ خلیفہ کا کام چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ،
 زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کے مشورہ پر چھوڑ گئے تو سب نے

رضا مندی کے ساتھ عبدالرحمن بن عوف پر فیصلہ کی ذمہ داری دیدی
انھوں نے حضرت عثمان کا انتخاب کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی
میں ان سے بیعت کی۔ پھر تمام صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے
حکم و حکام کی اطاعت قبول کی۔ ان کے پیچھے جمعہ اور عیدین کی
نمائیں پڑھیں۔ اس طرح حضرت عثمان کی خلافت پر سب کا اجماع
ہو گیا۔ جب آپ شہید ہو گئے اور خلافت کا مسئلہ بغیر فیصلہ کے
چھوڑ گئے تو کبار ماجرین و انصار نے حضرت علیؓ کے انتخاب پر
اتفاق کیا اور ان سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی۔ چونکہ
وہ اپنے وقت میں سب سے افضل خلافت کے لئے اولیٰ تھے اسلئے
سب نے ان سے بیعت کی۔ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو اختلافات
اور جنگیں ہوئیں یہ حضرت علیؓ کے اولیٰ بالکھلافہ ہونے میں نزاع کی
وجہ سے نہیں بلکہ ایک اجتہادی خطا ان سب جھگڑوں کا باعث
ہے مسئلہ خلافت و امامت میں اہل السنۃ اور شیعہوں کے درمیان
اختلاف کی تفصیلات مطولات میں مذکور ہیں۔

سُنْ۔ الخلافۃ کھ۔ سنۃ و ما حکمہ نصب الخلیفۃ۔

ج۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ خلافت میرے بعد تیس سال ہے
پھر اس کے بعد بادشاہت ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ حضورؐ کی وفات
کے بعد تیس سال گزرنے پر شہید ہوئے۔ لہذا حضرت معاویہؓ اولہ
ان کے بعد ولے خلفاء نہیں ہونگے بلکہ شاہان و امراء ہونگے۔ اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ امت کے ارباب حل عقد خلفاء عربیہ اور بعض مروانی جیسے عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے۔ ہاں حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کامل خلافت جس میں شریعت سے مخالفت اور اتباع رسول سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ مسلسل طور پر تیس سال رہے گی۔ اس کے بعد اتفاقیہ کبھی ہوگی اور کبھی نہیں خلیفہ مقرر کرنا واجب ہونے پر تو اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر دلیل سمعی سے واجب ہے یا دلیل عقلی سے۔ حق مذہب یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے اور وجوب دلیل سمعی سے ثابت ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے ”من مات ولم یعرف امام زمانہ فله مات میتہ جاہلیۃ“ اور اس لئے کہ حضورؐ کی وفات کے بعد صحابہ نے خلیفہ مقرر کرنے کو سب امور سے اہم قرار دیا حتیٰ کہ حضورؐ کے دفن پر اس کو مقدم رکھا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد معمول رہا۔ اور چونکہ بہت سے واجبات شرعیہ اس پر موقوف ہیں اس لئے بطور مقدمۃ الواجب واجبۃ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی خلیفہ کو مقرر کریں جو احکام شرعی نافذ کرے، حدود قائم کرے، سرحدوں کی حفاظت کرے، لشکر اسلام تیار کرے صدقات وصول کرے۔ باغی، جور اور ڈاکوؤں کو دبا کرے۔ جمعہ اور عید قائم کرے۔ آپس کے جھگڑے منائے۔ شہادتیں لیکر حقوق دلائے جن بچے اور بچیوں کے اولیاء نہیں ہیں ان کا نکاح کرے۔ غنیمت

کے امام ائمہ کرام کے لئے اور ان کے علاوہ ان امور کو انجام دینے جو افراد
 امت سے پورے نہیں ہو سکتے۔ یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ ہر علاقہ میں
 اسی صاحب شوکت کا ہونا کافی ہے۔ پھر کسی امام عام کا منتخب کرنا
 کیوں ضروری ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس قدر جھگڑے فساد
 ہونگے کہ دین و دنیا کے معاملات معطل یا مختل ہو جائیں گے جیسا کہ اپنے
 دور میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔ پھر اگر یوں شبہ ہو کہ کسی صاحب قوت
 کا ہونا جس کی حکومت ہمہ گیر ہو کافی ہے، اس صورت میں ملکی
 انتظام میں خلل واقع نہیں ہوگا۔ ترکوں کا عہد اس کی واضح مثال
 ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ یوں دنیوی بعض انتظامات درست
 ہو سکتے ہیں مگر دین کے لحاظ سے یہ صورت نقصان رسا ہے حالانکہ
 یہی اہم مقصود ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ حدیث کے مطابق خلافت
 کی مدت جب تیس سال ہوئی تو اس کے بعد کا زمانہ خلافت سے خالی
 رہا۔ لہذا ساری امت گنہگار ہوئی اور ان کی موت جاہلیت کی موت
 کے برابر ہوئی۔ تو جواب دینگے کہ پہلے بتا چکے ہیں کہ حدیث کی رو
 سے خلافت سے مراد کامل خلافت ہے لہذا مطلق خلافت کا وجود
 بعد میں بھی رہا۔ یا لوں کہیں گے کہ حدیث کی رو سے خلافت کا دور
 تیس سال ختم ہو گیا۔ مگر امامت کا دور باقی ہے اس بناء پر کہ امام کا مطلق
 خلیفہ سے عام ہے۔ لیکن اہل السنۃ سے ایسی اصطلاح منقول نہیں
 ائمہ شیعہ کا مسلک اس کے خلاف ہے یعنی خلیفہ عام ہے اسی لئے وہ

ابوبکرؓ، عمرؓ و عثمانؓ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے منکر ہیں۔ علاوہ ازیں عباسی دور کے بعد خلافت ناقصہ بھی ختم ہو گئی اور سابق جواب سے بھی اشکال مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ قائل۔

متن۔ هل ينبغي ان يكون الامام ظاهرا او بجزان يكون مختفيا
 دہل بشرط ان يكون الامام قریبیا۔

راج۔ امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر و غالب ہوتا کہ معاملات میں لوگ اس کی طرف رجوع کریں اور وہ لوگوں کی مسلمات کو نبی کریمؐ جب ہی نصب امام کی فرض حاصل ہو سکتی ہے ایسا نہیں کرتا کہ امام لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہے۔ ظالمین کے تسلط یا دشمنوں کے اندیشہ سے اور نہ یہ درست ہے کہ امام کو غنیمت تسلیم کیا جائے کہ ابھی سے اس کا انتظار کریں کہ جب زمانہ بہتر ہوگا، شرف و فساد مٹ جائیگے، ظالم اور سرکشوں کا نظام درہم برہم ہو جائیگا۔ تب وہ ظاہر ہوگا اور یہ بھی صحیح نہیں جو کہ شیعہ خا صکران میں سے فرقہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ امام حق حضورؐ کے بعد علیؓ الترتیب مندرجہ ذیل بارہ حضرات ہیں۔
 علیؓ، مرتضیٰؓ، حسنؓ، حسینؓ، زین العابدینؓ، محمد باقرؓ، جعفر الصادقؓ، موسیٰ کاظمؓ، علیؓ، رضاؓ، محمد تقیؓ، علیؓ، تقیؓ، حسنؓ، عسکریؓ، محمد القاسم المنتظر المہدیؑ۔ یہ آخری امام محمد المہدیؑ دشمنوں کے خوف سے چھپ گئے ہیں اور مستقبل قریب میں ظاہر ہو کر عدل و انصاف سے تمام دنیا کو پروردیگے جس طرح آج ظلم و جور سے بھر پور ہے۔ ان کی درازی عمر اور طول حیات

میں کوئی امتناع نہیں جو باعث اشکال ہو۔ آخر حضرت عیسیٰؑ اور خضرؑ کو بھی تو کتنی طویل حیات ملی ہے لیکن ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ عقیدہ کس قدر لغو ہے کیونکہ امام کا مخفی ہونا اور بالکل نہ ہونا۔۔۔ دونوں برابر ہیں کہ وجود امام سے جن اغراض و مقاصد کا حصول وابستہ ہے وہ کسی حال میں بھی پورے نہیں ہوں گے۔ پھر نصب امام واجب ہونیکے کیا معنی اور کیا فائدہ۔ نیز دشمنوں کے اندیشے اس طرح چھپ جانا ضروری نہیں تھا کہ مواعے نام کے کچھ معلوم نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ دلوں کی امانت کا اخفا کرتے اس طرح جیسا کہ ان کے پیش رو آباء و اجداد کا طریقہ رہا علاوہ انہیں فساد زمانہ، اختلاف رائے اور ظالموں کے تسلط کے وقت لوگوں کو امام عادل کی طرف احتیاج زیادہ ہوتی ہے اور لوگوں کا انقیاد و اطاعت حاصل ہونا اسہل ہوتا ہے اس لئے ایسے موقع پر بجائے چھپنے کے ظاہر ہونا چاہئے تھا۔ امام کے لئے قریشی ہونا شرط ہے۔ بنی ہاشم یا اولاد علیؑ کی تخصیص نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ہے۔
 ”الما کے سن قریش۔“ اگرچہ یہ خبر واحد ہے لیکن جب ابو ہریرہؓ نے انصار کے مقابلہ میں احتجاج کرتے ہوئے اس روایت کو پیش کیا تو کسی نے اس پر تنکیر نہیں کیا۔ لہذا اس پر اجماع قائم ہو گیا کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی سوائے خواصج اور بعض معزلہ کے۔ ہاشمی یا علوی ہونا اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت بدلائل ثابت ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی بھی ہاشمی نہیں تھے۔ البتہ

قریش تھے۔ اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کو کہتے ہیں اور ہاشم
 حضور علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ تھے۔ آپ کا سلسلہ
 نسب اس طرح ہے محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن
 عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب
 بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن فہر
 بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی اولاد ہیں
 سے ہیں۔ کیونکہ عباس اور ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے
 بیٹے ہیں اور ابو بکر قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے :-
 ابن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن
 لوی۔ اسی طرح عمر بھی قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ یوں ہے۔ ابن
 الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن
 زراح بن عدی بن کعب۔ اور حضرت عثمان کا سلسلہ یہ ہے :-
 ابن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔
 (استدراک) محققین علماء کے نزدیک امام کے لئے قریشی ہونا شرط

نازری نہیں ہے۔ عیدہ ۱۲

مسلح۔ ہل بشرط فی الامامان بکون معصوما و افضل
 من اهل زمانہ۔

ج۔ امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں کیونکہ حضرت ابو بکرؓ
 کی امامت مسلم ہے لیکن ان کا معصوم ہونا یقینی نہیں۔ نیز شرط قرار

دینے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے لیکن شرط نہ ہونے کے لئے
 شرطیت کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے شیعہ امام کے معصوم ہونے
 کی شرط لگاتے ہیں۔ اس آیت سے لائیاں ائمہ انظار المین کیونکہ غیر
 معصوم ظالم ہے۔ اس لئے وہ منصب امامت کا مستحق نہیں ہوگا
 جواب یہ ہے کہ غیر معصوم کا ظالم ہونا مسلم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہی
 ہے جو ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے عدالت ساقط ہو جائے
 اور توبہ و اصلاح نہ کرے۔ لہذا غیر معصوم کا اس معنی کر کے ظالم
 ہونا لازم نہیں۔ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ میں قدرت
 و اختیار ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس سے گناہ صادر نہ کر سکے
 یہی مطلب ہے علماء کے اس قول کا کہ عصمت اللہ کی ایسی مہربانی
 و لطف کا نام ہے جو کہ بندہ کو فعل خیر پر آمادہ کرتا ہے اور شر سے
 روکتا ہے۔ البتہ اختیار و قدرت باقی رہتی ہے تاکہ ابتلا و تکلیف
 فوت نہ ہو۔ اسی لئے شیخ ابو منصور ماریڈی نے فرمایا ہے کہ عصمت
 سے آزمائش ختم نہیں ہوتی۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا فاسد ہونا
 ظاہر ہو گیا۔ جو کہتے ہیں کہ ”عصمت انسان کی روح و جسم کی خاصیت
 کا نام ہے جس کے سبب سے گناہ کا صادر ہونا اس سے متعین ہو جائے“
 کیونکہ اگر صدر گناہ متعین ہوتا تو اسے گناہ چھوڑنے پر مکلف کرنا درست
 نہ ہوتا اور اس کو نیک کام پر ثواب بھی نہ ملتا۔ امام کے لئے اہل ایمان
 سے افضل ہونا بھی شرط نہیں۔ کیونکہ بہا اوقات وہ شخص جو فضیلت میں

دوسرے کے برابر بلکہ جو دوسرے کی نسبت سے علم و عمل سے کم درجہ پر ہے وہ امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس میں امامت کے تقاضے پورے کرنے کی قدرت زیادہ ہوتی ہے خصوصاً جبکہ مفضول کو امام بنانے پر شرفقتہ کا دفع ہونا موقوف ہو ایسی حالت میں مفضول کو مقرر کر لینا ہی قرین مصلحت ہے۔ اسی کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے امامت کو شوری پر مجبور کر دیا تھا ہاں کہ ان میں سے بعض کا افضل ہونا وہ اچھی طرح جانتے تھے البتہ حضرت عمرؓ کے طریقہ پر اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ امامت کو چھ آدمی کے شوری پر وہ کس طرح چھوڑ گئے۔ حالانکہ بیک وقت دو امام کا بھی تقریباً جائز نہیں تو جواب یہ ہے کہ دو امام کا تقریباً اس طرح جائز نہیں کہ دونوں مستقل ہوں اور ہر ایک کی اطاعت لازمی ہو کیونکہ ایسی صورت میں متضاد حکم کی تعمیل لازم آئے گی اور شوری میں سب افراد ملکر بمنزلہ ایک امام کے ہیں۔

من شرط ان یكون الامام من اهل الولاية المطلقة
و من یعز ان الامام باعسق والجبوت

ج۔ امام کے لئے یہ شرط ہے کہ کامل طور پر مطلق ولایت کی اہلیت ہو۔ یعنی مسلمان آزاد، مرد، عاقل اور بالغ ہو۔ اس لئے کہ خدا نے کفار کو مسلمانوں پر حکمرانی کا حق نہیں دیا ہے۔ غلام بننے والے کی خدمت میں مشغول رہنا ہے اور لوگوں کی نظریں حقیر و ذلیل بنانا ہے۔

عورتیں عقل و دین میں ناقص ہیں۔ اور مجنون و صبی معاملات سلجھانے اور عوام کی مصلحتیں پوری کرنے سے قاصر و عاجز ہیں۔ امام کو سائنس ہونا چاہئے۔ یعنی بائینی رائے و بصیرت اور قوت و شوکت سے مسلمانوں کے اجتماعی امور انجام دینے کی صلاحیت و اختیار رکھنا ہو۔ اس کی قدرت ہونی چاہئے کہ اپنے علم، عدل و انصاف اور شجاعت سے احکام نافذ کر سکے۔ حدود دارالاسلام کی حفاظت کر سکے اور ظالم سے مظلوم کا حق دلا سکے کیونکہ ان امور میں عقل واقع ہونے سے امام مقرر کرنے کی غرض فوت ہو جاتی ہے۔ امام فسق اور ظلم کے سبب سے خود بخود منصب امامت سے معزول نہیں ہوتا ہے۔ خلفاء راشدین کے بعد امراء اور ائمہ کا ظلم عام اور فسق نمایاں رہا پھر بھی سلف ان کی اطاعت کرتے ان کی اجازت سے جموع و عید قائم کرتے اور ان سے بغاوت جائز نہیں سمجھتے تھے اور چونکہ ابتدائاً امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء بھی بطریق اولیٰ شرط نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ فسق و ظلم سے امام معزول ہو جاتا ہے۔ یہی حکم قاضی ادریس میر کے لئے بھی ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک فاسق اہل ولایت ہیں سے نہیں ہے۔ کیونکہ جو اپنے ضرر کا خیال نہیں کرتا وہ دوسروں کا کیا خیال کریگا؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت ہیں سے ہے اس لئے فاسق باب کو امینی نابالغ لڑکے کا سنگاح دینا صحیح ہے۔ البتہ کتب شوافع میں یہ تصریح ہے کہ قاضی کو فسق سے

معزول ہو جانا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فسق سے امام کو معزول اور دوسرے کے انتخاب کو واجب قرار دینے میں قننہ ابھرنے کا اندیشہ ہے کیونکہ اول امام اس کے خلاف اپنی قوت استعمال کر سکتا ہے۔ اور قاضی میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔ کتب نوادر میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے مروی ہے کہ قاضی کا فتنی کی قضا درست نہیں۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتدائاً فسق ہی کو قاضی مقرر کیا گیا تو اس کی قضا درست ہے اور اگر ابتدائاً عادل مقرر کیا گیا تو بعد میں فسق سے وہ معزول ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں اس کی عدالت پر ہی اعتماد کر کے لوگوں نے اسے قاضی بنایا ہے تو جب اس کی عدالت جاتی رہی تو لوگ اس کی قضا پر راضی نہ ہونگے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس معاملہ میں قاضی رشوت لیگا اس میں اس کی قضا نافذ ہوگی اور اگر کسی نے عہدہ قضا رشوت دے کر حاصل کیا ہو تو وہ شرعاً قاضی نہیں ہوگا اور اس کے فیصلے نافذ نہیں ہونگے۔

سنت۔ حل تجوز الصلوٰۃ خلف کل برد ناجر و حل یصلی علیہ۔

ج۔ ہرنیکے بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ حضور کا ارشاد ہے: صلوا خلف کل برد ناجر اور علماء امت فساق اور بدعتیوں کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے تھے بعض سلف سے مجتہد کے پیچھے نماز پڑھنے کی جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے کیونکہ فسق اور بدعت

کے پیچھے نماز کروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ حکم بھی اس وقت تک ہے جبکہ فسق و بدعت کفر کی حد کو نہ پہنچے۔ لیکن جب کفر تک پہنچ جائے تو بلاشبہ اس کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ معتزلہ فاسق کو اگرچہ غیر مومن قرار دیتے ہیں لیکن پھر بھی اسکے پیچھے نماز جائز رکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے، ایمان یعنی مجموعہ تصدیقی اقرار و اعمال کا ہونا ضروری نہیں۔ نیکے بد جو بھی ایمان پر مرسے اس پر بلا اجازت جنازہ کی نماز پڑھنی جائیگی۔ حضورؐ نے فرمایا ہے: "لا تدعوا الصلوٰۃ علی من مات من قبل القبۃ" اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قسم کے مسائل فقہی فروعات میں سے ہیں۔ لہذا علم کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اگر یہ توجیہ کریں کہ اس مسئلہ کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ علم کلام کا مسئلہ ہے تب تو فقہیہ کے جمیع مسائل کا حکم یہی ہے۔ لہذا سب کو ذکر کرنا چاہئے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب مصنف قانون اہل اسلام اور طریق اہل السنۃ والجماعت کے مطابق مقاصد علم کلام مباحث ذات، صفات، افعال و معاذ بنوۃ اور امامت کے بیان سے قادر ہو چکے تو انھوں نے بعض ان مسائل پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا ہے جن سے اہل السنۃ کی دوسروں سے امتیاز ہوتا ہے اور جن میں معتزلہ، شیعہ، فلاسفہ، ملاحدہ یا ان کے علاوہ دیگر اہل بدعت نے اختلاف کیا ہے۔ چاہے وہ مسائل فقہی فروعات میں سے ہوں یا عقائد کے جزئیات میں سے۔

سُئِلَ - حَدَّثَنَا أَبُو جَرِيرٍ وَالتَّمِيمُ عَلَى الصَّحَابَةِ

ج - صحابہ کرامؓ کے حق میں خیر کے علاوہ کچھ نہیں کہنا چاہیے کیونکہ احادیث میں ان کی نقیبت بکثرت وارد ہے۔ اور ان پر طعن و تشنیع سے باز رہنے کا حکم ہے قال علیہ السلام نہ لاتسبوا اصحابی فلان احدکم ان اتفق مثل احد ذہباً ما بلغ مد احدہم ولا تصیفہ۔ وقال اکرموا اصحابی فانہم خیارکم۔ وقال اللہ اللہ فی اصحابی

لا تتخذوہم غرضاً من بعدی فمن احبہم فحببی احبہم ومن ابغضہم فبغضی ابغضہم۔ ومن اذاہم فقد اذانی ومن اذاہم فی ذنوبی فقد اذی اللہ۔ ومن اذی اللہ تعالیٰ فیوشاک ان یاخذہ ان روایتوں کے علاوہ اکابر صحابہ ابوبکرؓ عمرؓ عثمانؓ علیؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ ایک کی نقیبت وفضائل میں صحیح روایتیں آئی ہیں۔ اور جو لوگ ان کی جھگڑے صحابہ کے آپس میں ہوئے ہیں ان کے صحیح محمل اور تاویلات ہیں۔ لہذا صحابہ کا سب ٹیم اور طعن اگر ان امور کی وجہ سے ہو جن سے ان کی صفائی دلیل قطعی سے ہو چکی ہے تو یہ باعث کفر ہے۔ مثلاً حضرت عائشہؓ صدیقہٗ اکبرہؓ قذف (تمت زنا لگانا) ورنہ بدعت و فسق ہے۔ سلف مجتہدین اور علماء صالحین میں سے کسی سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعن کا جواز مشقول نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ ان پر امام سے بغاوت کا الزام ہو سکتا ہے اور یہ موجب لعن نہیں ہے۔ ہاں یہ زید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف ہے خلاصہً وغیرہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے کہ زید اور

جلی پر بھی لعن مناسب نہیں حضورؐ نے اہل قبلہ اور نمازیوں کی لعنت سے ممانعت فرمائی ہے۔ بعض اہل قبلہ کے متعلق جو حضورؐ کی لعنت منقول ہے اس سے شبہ نہ ہونا چاہئے کیونکہ آپ کو لوگوں کے اندر وہی حال کا علم تھا جس سے دوسرے واقف نہیں۔ اور بعض علماء نے یزید پر لعنت جائز رکھی ہے کیونکہ حضرت حسینؑ کو قتل کے حکم دینے کے سبب سے وہ کافر ہو گیا۔ اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت حسینؑ کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا قتل کی اجازت دی۔ اور اس پر راضی رہا اس پر لعن جائز ہے۔ حتیٰ کہ یہ ہے کہ یزید کا امام حسینؑ کے قتل پر راضی اور خوش رہنا۔ اور اہل بیتؑ حضورؐ کی امانت کرنا تو ازمنہ منقول ہے بلکہ بعض معنی کے اگرچہ تفصیلات آحاد ہیں۔ لہذا ہم اس کی شان بلکہ ایمان میں توقف نہیں کریں گے۔ (استدراک) یہ شارح کی رائے ہے۔ انھوں نے اس پر لعنت بھی بھیجی ہے۔ ورنہ علماء و محققین کے نزدیک یزید کے متعلق یہ سب الزامات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے۔ اس لئے اس کی تکفیر اور اس پر لعن سے باز رہنا چاہئے۔

سُئِلَ عَنْ هَذِهِ الشَّهَادَةِ لِلْعَشْرَةِ الْبَشَرَةِ؟ وَهِيَ نَبِيُّ الْمَسِيحِ عَلَى الْخَفِيِّينَ؟ وَهِيَ تَحْرِمُ نَبِيَّ الْقُرْآنِ لَا۔

ج۔ حضورؐ نے جن دس صحابہ کے لئے جنت کی بشارت دی ہے ہم ان کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں قال علیہ السلام۔
أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ

ذریر بنی الجنة وعبد الرحمن بن عوف فی الجنة وسعد بن ابی وقاص
 فی الجنة وسعد بن زید فی الجنة وابو عبید اللہ بن الجراح فی الجنة
 حضرت فاطمہؑ حسنؑ اور حسینؑ کے بھی جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں
 کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے: "ان فاطمۃ سیدۃ نساء اہل الجنة
 وان الحسن والحسین سیدا شباب اہل الجنة" باقی تمام صحابہ
 کے متعلق صرف ذکر تیر کرنا چاہئے۔ اور دوسرے مومنین سے زیادہ انکے
 حق میں امید ثواب رکھنی چاہئے۔ بالتبعین دوسرے کسی کے حق
 میں جنت کی شہادت نہیں دیسکتے بلکہ عموماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام
 مومنین جنتی ہیں اور سب کفار جہنمی ہیں۔ اہل السنۃ کے نزدیک سفر اور
 اقامت کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ اگرچہ یہ حکم
 کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ لیکن خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔
 حضرت علیؑ نے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا گیا تو آپؑ نے فرمایا
 "جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام دلیلاً لہا للمسافر
 وایاماً دلیلاً للمقیم" ایسی ہی روایت حضرت ابو بکرؓ سے بھی مروی
 ہے۔ حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا کہ ستر صحابہ کو میں نے پایا جو مسح علی الخفین
 کے قائل تھے۔ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے فرمایا کہ مسح علی الخفین کا میں
 اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک کہ دن کی روشنی کی طرح واضح
 دلیل مجھے نہیں ملی۔ امام کرخیؒ نے فرمایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں
 سمجھتا اس پر عجب کو کفر کا اندیشہ ہے کیونکہ مسح کے متعلق روایتیں حد

تو اکثر کو پہنچتی ہیں۔ بہر حال جو مسیح علی الخفین کا قائل نہیں وہ اہل بیت
 میں سے ہے حتیٰ کہ حضرت انس بن مالکؓ سے جب اہل السنۃ والجماعہ
 کی شناخت دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا "ان تحب الشیعین تلحق
 فی الخفین" مسیح علی الخفین "اہل السنۃ کے نزدیک نبیہ قمرہؑ ان میں
 ہے۔ نبیہ یہ ہے کہ چھ ہارسے یا منفی پانی میں ڈال کر مٹی کے برتن
 میں رکھا جائے پھر اس میں جو کی شراب کی مانند تیزی آجائے۔ بہت دن
 سلام میں اس سے منع کر دیا گیا تھا۔ کیونکہ یہی ظروف شراب بنانے
 میں استعمال کئے جاتے۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اہل السنۃ کے
 نزدیک لیکن روافض نسخِ حرمت کے قائل نہیں۔ البتہ جب نبیہ
 میں تھال اور نشہ آجائے تو اکثر اہل السنۃ کے نزدیک اس کا قلیل
 و کثیر حرام ہے۔

مسئلہ ہل یمکن ان یبلغ ولی درجۃ الانبیاء وھل یجوز سقوط
 التکلیف عن العبد العاقل البالغ۔

رج۔ کوئی ولی چاہے کتنا ہی برگزیدہ ہو مگر انبیاء کے درجہ کو نہیں
 پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء معصوم، اندیشہ خاتمہ سے مامون، وحی اور
 مشاہدہ ملائکہ سے معزز اور لوگوں کی ہدایت و تبلیغ احکام کے
 مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات سے ان کا اتصاف تو ان خصوصیات
 کے علاوہ ہے۔ لہذا کرامیہ سے جو منقول ہے کہ ولی نبی سے بھی افضل
 ہو سکتا ہے یہ سراسر کفر و ضلالت ہے ہاں اس میں تردد ہو سکتا ہے کہ

نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا۔ اگرچہ یہ قطعی بات ہے کہ نبی (ﷺ) دونوں مرتبوں سے متصف ہے۔ اور وہ افضل ہے اس ولی سے جو نبی نہیں ہے۔
 بندہ جب تک مائل بالغ ہے ایسے مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے
 امر و نہی کی تکلیف ساقط ہو جائے۔ کیونکہ تکلیفی احکام سب کے لئے
 عام ہیں اس پر تمام مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض ایاہ ذوالقائلین
 بابا حاتمہ اشہاری کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ محبت اور صفائے قلب
 کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور بلا نفاق کے کفر جیوڑ کر ایمان اختیار کر لیتا
 ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہیں اور کبار کے ارتکاب سے اس
 کو اللہ تعالیٰ جہنم میں داخل نہیں کریگا۔ ان میں سے بعضوں کی رائے
 یہ ہے کہ بندہ سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں۔ صرف تفسیر ہی
 کی عبادت رہ جاتی ہے۔ مگر یہ سب اقوال کفر و ضلالت ہیں کیونکہ
 محبت و ایمان میں انبیاء عظیم السلام ہی اکمل الناس ہیں خاص کر حبیب
 خدا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے کامل ہیں۔ یا وجود اس کے
 ان کے حق میں تکلیفی احکام ساقط نہیں ہوئے بلکہ زائد اور موکد ہیں۔
 حضور کا ارشاد: "اذا احب الله عبدالم یضرب ذنبہ" کا مطلب یہ ہے
 کہ اللہ گناہوں سے اس کی حفاظت کرے گا۔ اس لئے ضرر گناہ بھی
 اسے لاحق نہیں ہوگا۔

سنن۔ ہل المصنوع من الکتاب والسنة تعمل علی طواریہا
 وما حکم العدول عنہا۔

ج۔ کتاب و سنت کے نصوص کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرنا چاہئے
جب تک کوئی دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو۔ جیسے وہ آیات جو ظاہراً
خدا کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے
بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ تو نصوص نہیں ہیں بلکہ متشابہ ہیں
ہیں کیونکہ یہاں نصوص سے وہ نص مراد نہیں جو کہ اصول فقرہ کی
اضطلاح کے مطابق ظاہر مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ وہ نص
مراد ہے جو کہ نظم کے جمیع اقسام کو عام ہو۔ نصوص کے ظاہری معنی
سے عدول کر کے ایسے معانی پر حمل کرنا کہ اہل باطن کا حوالہ دعویٰ
کرتے ہیں یہ الحاد و کفر ہے۔ ان کو اہل باطن یا فرقہ باطنیہ اس لئے کہا
جاتا ہے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول نہیں بلکہ
ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں سوائے خدا اور رسول اور ولی کے کوئی
نہیں جانتا جس سے ان کا مقصد و شریعت کی بالکل نفی و انکار ہے
اسی لئے یہ الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض و بعد اور کفر ہے افعال
و قرب ہے کیونکہ اس طرح حضور علیہ السلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ اس
شریعت میں جس کے لانے کا ہم کو علم ضروری حاصل ہے بعض محققین
کا یہ مسلک ہے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہوتے ہوئے ان میں
بعض دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو اباب سلوک پر کشف
ہوتے ہیں۔ ان میں اور ظاہری معنی مراد میں تطبیق ممکن ہے یہ بات
کمال ایمان اور فاضل معرفت الہی میں سے ہے۔ بہر حال صراحت نصوص کا

روایتی کتاب سنت کے نصوص قطعیہ سے جو احکام معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار کرنا کفر ہے۔ جیسے شراب کا انکار کیونکہ اس سے اللہ اور رسول کی صریح تکذیب ہوتی ہے۔ اسی طرح جو حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے۔

مسئلہ۔ ما حکم استحلال المعصیۃ والاستہانۃ بہا والاستہزاء بالشریعۃ۔

حج۔ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ جب دلیل قطعی سے معصیت ہونا ثابت ہو جائے تو اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔ اسی طرح معصیت کے ارتکاب کو حقیر سمجھنا اور شریعت کا استہزاء کرنا کفر ہے کیونکہ یہ سب تکذیب کی علامتیں ہیں۔ اسی اصول پر وہ مسائل متفرع ہیں جو خدا و رسول پر مذکور ہیں کہ اگر کوئی حرام کو حلال ہونے کا اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت یقینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہو تو تکفیر کیا جیسی ورنہ اگر حرمت وغیرہ یا دلیل ظنی سے ثابت ہو تو تکفیر نہیں کیا جائیگی بعضوں نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ کہا جو ایسے حرام کو حلال سمجھے جس کی حرمت حضورؐ کے دین میں یقیناً معلوم ہے۔ جیسے نکاح ذوی المحارم، شرب شراب، ضرورت، اکل بیتہ، یادم یا ضریرہ، تو وہ کافر ہے۔ اور حلال سمجھے بغیر صرف ان کا ارتکاب فسق ہے اور جو نشہ کی حد تک شرب نمیدہ حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اگر کوئی سوڈا سا مان رواج دینے کے لئے یا جہالت سے کسی حرام

کو حلال کہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے۔ کیونکہ میں میں مشقت ہے تو وہ بھی کافر نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش زنا اور ناحق قتل نفس حرام نہ ہوتے تو کافر ہو جائیگا کیونکہ ان کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے اور حکمت کے موافق ہے۔ اور جو حکمت کے خلاف ہونے کی تمنا کرے تو گویا وہ چاہتا ہے کہ خدا ایسا حکم دے جو کہ حکمت نہیں ہے اور یہ خدا کے حق میں اس کی جدالت ہے۔ امام خمینی نے کتاب الحيض میں ذکر کیا ہے کہ کسی نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے وطی کرنا حلال سمجھا تو کافر ہو جائیگا۔ اور خود دریں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ کافر نہیں ہوگا بھی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت حلال سمجھنے سے اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا جو شخص خدا کو ایسی بات سے متصف کرے جو اس کے لائق نہیں یا خدا کے ناموں میں سے کسی نام سے یا اوامر میں سے کسی امر سے ٹھٹھا کرے یا اللہ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی حقارت یا سداوت سے کسی نبی کے بارے میں یہ تمنا کرے کہ وہ انبیاء میں سے نہ ہوتے یا کسی سے کلمہ کفر میں گرجوش ہو کر ہنسے یا کوئی شخص بندہ جگہ پر بیٹھے اور اس کی چاروں طرف لوگ مسائل دریافت کر کے اس کا مفتی ارٹاتے ہوں اور دیکھے سے اس پر راستے ہوں تو سب کے سب کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہو جائیگا جو دوسرے

کو کفر باللہ کا حکم کرے یا حکم کرنے کا بوجھ ادا کرے یا کسی عورت کو کفر کرنا
فتویٰ دے تاکہ وہ اپنے شوہر سے بابتہ ہو جائے یا شرب خمر اور زنا کی وقت
بسم اللہ کہے۔ یا بغیر قبلہ کی طرف یا بغیر طہارت کے قصداً نماز پڑھے۔
اگرچہ یہ نماز قبلہ کے رخ ہوئی ہو یا بغیر اعتقاد ہی کے استحقاقاً کلمہ کفر
استعمال کرے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فروع و جزئیات ہیں
جو سابق اصول کے مطابق موجب کفر ہیں۔

مس ۹۔ ملکہ الیاس والامن من اللہ تعالیٰ وقصدین الکافین
بما یخبرہ عن الغیب۔

ج۔ خدا کی رحمت سے ناامید ہونا اللہ خدا کے عذاب سے بے خوف
ہونا کفر ہے کیونکہ نص قرآن کے مطابق یہ شیوہ کفار ہے اگرچہ کفر افس
کہا جائے کہ یہ یقین کرنا کہ عاصی جہنم میں جائیگا خدا سے ناامیدی ہے
اور مطیع جنت میں جائیگا۔ یہ عذاب الہی سے بخوفی ہے۔ اس سے لازم آتا
ہے کہ معتزلی کافر ہو کیونکہ اگر مطیع ہو تو بے خوف ہے اور اگر عاصی ہے تو
ناامید ہے حالانکہ اہل السنۃ کے نزدیک کوئی اہل قبلہ کافر نہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ یاس و امن نہیں ہے۔ کیونکہ عصیان کی صورت
میں بھی اس سے تو وہ یاس نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کو توبہ اور عمل
صالح کی توفیق بخش دے اور طاعت کی صورت میں اس بات سے بخوف
نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کے حق میں سوائی مقدر کر دے کہ وہ عصیتوں
کا ارتکاب کرے۔ اب اس شکل کا جواب ظاہر ہو گیا کہ معتزلی کا کبیرہ

کے از کتاب سے کافر ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی رحمت یا بوس
 ہے اور اپنے مومن نہ ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں
 کرتے کہ مستحق تارہونے کا اعتقاد یا اس کو مستلزم ہے یا اعتقاد عمل کی وجہ
 سے عدم ایمان بمعنی مجموع التصدیق والاقرار والاعمال کا اعتقاد موجب
 کفر ہے یہ توجواب ہوا مگر خود اہل السنۃ کے ان دونوں قول میں تطبیق
 مشکل ہے کہ (۱) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور (۲) اس کی تکفیر
 کی جائیگی جو خلقِ قرآن کا قائل ہو یا روایت باری کو محال سمجھے یا شیخین پر
 سب دھم اور لعن کرے و امثال ذلک۔ کاہن جو غیب کی خبریں بتاتا ہے
 اس کی تصدیق کرنی کفر ہے حضور نے فرمایا: من اتى ما هنا فصدقه بما
 يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمدؐ۔ کاہن وہ ہے جو مستقبل
 میں ہونے والی چیزوں کی خبر دیتا ہے اور معرفۃ اسرار اور علم غیب پر
 مطلع ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ عرب میں ایسے چند کاہن تھے۔ بعض کا
 دعویٰ تھا کہ جنوں میں سے کوئی ان کا جاسوس اور تابع ہے جو اسے خبریں
 بتلاتا ہے اور بعض کہتے کہ وہ اپنے فطری فہم سے امور غائبانہ کا ادراک کر لیتے
 ہیں غم بھی کاہن کے حکم میں ہے جبکہ وہ اینوالے واقعات جانتے کا دعویٰ
 کرے۔ بہر حال علم غیب صرف خدا کو حاصل ہے بندوں کو غیب کے علم حاصل
 ہونے کی سوائے اس کے کوئی صورت نہیں کہ خدا خود بتلاوے یا الہام ہو
 معجزہ یا کرامت کے طور پر یا علامات اور استدلال کے ذریعہ غیب کو معلوم کرے
 جن میں یہ بات ممکن ہے اسی لئے قنادی میں مذکور ہے کہ چاند کا لالہ (۱) (۲)

دیکھ کر اگر کوئی بارش کی خبر سے علامت کے سبب سے نہیں بلکہ علم غیب کے دعویٰ پر تو یہ کفر ہے اور علامت کی بنا پر ہو تو کفر نہیں۔

س۔ هل المعدوم شئ؟ وهل في دعاء الانبياء للاموات وصنعتهم عنهم نفع لهم؟ وهل الله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات۔

ج۔ معدوم کوئی شئی نہیں ہے، اگر شئی سے ثابت موجود مراد ہو جیسا کہ محققین

کا مذہب ہے کہ شئییت وجود و ثبوت کی منازمہ ہے اور معدوم نفی کے مراد

ہے تو یہ حکم بدیہی ہے ہولے معتزلہ کے کسی نے اس میں نزاع نہیں کیا وہ

کہتے ہیں کہ معدوم اس ممکن کا نام ہے جو ثابت فی الحاضر ہے اور اگر یہ

مراد ہو کہ معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا تو یہ ایک لغوی بحث ہے جو شئی

کی تفسیر پر مبنی ہے کہ آیا شئی صرف موجود کا نام ہے یا معدوم کا بھی، یا شئی

وہ ہے جو معلوم اور خبر عنہ ہونے کے خارج ہو اس کا فیصلہ نقل اور واقع

استعمال کے تتبع پر موقوف ہے مردوں کے حق میں زندوں کی دعاؤں

اور صدقہ خیرات نفع بخش ہیں بحرلہ خلاف کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے

کہ قضا بدلتی نہیں ہر شخص اپنے کسب میں مہربون و مقید ہے اور آدمی کو

اپنے مال کی جراثمتی ہے نہ کہ دوسرے کے عمل کی۔ ہماری دلیل ہماری دعاؤں

میں جو یہ حیثیت کے حق میں دعاؤں کے متعلق وارد ہوئی ہیں خصوصاً نماز

جنازہ کی دعا ہیں۔ نیز میت کے لئے دعا کرنا سلف کا متحول جلا آ رہا ہے

اگر مردوں کو نفع نہ ہوتا تو اس کے کوئی معنی نہ ہوتے حضور کا ارشاد

ہے "ما من میت تصلى عليه امة من المسلمين بل فون مائة كلهم

یشتعنون الا شفعوا فیہ" حضرت سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہ میری ماں مر گئی ہے کوئی صدقہ اس کے لئے بستر جو گا آپ نے فرمایا "پانی" تو انھوں نے کنواں کھودا اور کہا یہ میری ماں کے لئے ہے۔ حضورؐ نے فرمایا "دعا رعیت کو ٹال دیتی ہے۔ اور صدقہ غضب الہی کو بٹھا دیتا ہے۔" اور فرمایا "عالم اور معلم جب کسی آبادی سے گذرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس آبادی کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اٹھا دیتا ہے" اس مضمون کی احادیث بے شمار ہیں۔ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا اور ان کی حاجتیں پوری فرماتا ہے۔ قال تعالیٰ "ادعونی استجب لکم" وقال علیہ السلام:

" یتحاب الدعاء للعبد عالم یدع یا شہدا وقطیعیہ رحمہم عالم یتستجیل وقال علیہ السلام "ان ربکم حتیٰ کہ یم یستجی من عبدا اذا فہم یدع الیہ ان یروہما صغیرا (راہ خالی) یہ واقعہ ہے کہ دعا میں سب سے اہم پہنچا اور خالص نیت اور حضور قلب ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ "تم قبولیت کے یقین کے ساتھ اللہ سے دعا مانگو اور اس سے آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ بے پرواہ اور غافل دل کی دعا قبول نہیں کرتا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوگی۔ جب مور نے مرغ کیلے لہو لہو تعالیٰ دعا دعا کافرین الا فی ضلالۃ اور چونکہ وہ حقیقتہً اللہ سے دعا نہیں مانگتا ہے کیونکہ وہ اللہ کو سمجھنے میں نہیں پہنچا سکتا ہے اگر خدا کا اقرار بھی کرے لیکن جب خدا کو اس کے خلاف شان باتوں سے

متصف کرتا ہے تو اس کا قرار ہی باطل ہو گیا۔ حدیث میں جو مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے چاہے وہ کافر ہی ہو تو اس میں کافر سے غفران نعمت کرنا لامرار ہے۔ بعض علماء نے اجابت دعا کفار کو جائز رکھا ہے لقولہ تعالیٰ حکایت عن ابلیس "رب انظرونی" فقال تعالیٰ "انک من المنظرین" یہ قبول دعا کی تصریح ہے۔ اسی قول کو اختیار کیا ہے ابوالقاسم الحکیم اور ابو نصر دوسنی، صدر شیعہ نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

مس - حدیث الساعۃ حق وما ہی المشرورۃ منها دہل المجتہد یخطئ ویصیب۔

رج - حضور نے جن علامات قیامت کی خبر دی وہ حق ہیں ان میں سے پہلے علامتیں یہ ہیں۔ دجال و ابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا نکلنا۔ عیسیٰ کا کسمان سے اترنا آفتاب کا مغرب سے نکلنا۔ ان سب امور کا واقع ہونا فی نفسہا ممکن ہے۔ پھر خبر صادق نے جب قوع کی خبر دی ہے تو ان کے حق ہونے میں کوئی شبہ نہیں خلیفہ بن اسید نے فرمایا کہ ہم مذاکرہ میں تھے کہ اتنے میں حضور تشریف لائے اور دریافت کیا کہ کیا مذاکرہ کر رہے تھے ہم نے جواباً قیامت کا آپ نے فرمایا اس وقت تک کہ نہیں ہوگی جب تک کہ تم دس نشانیاں دیکھ نہ لو۔ مذکور الدخان والدجال والدابة و طلوع الشمس من مغربہا و نزول عیسیٰ بن مریم و یاجوج و ماجوج و ثلثۃ خسوف و خسف بالمشرق و خسف بالمغرب و خسف بحزیرۃ العرب و آخر ذلک نارہم من الیمن نظر و الناس الی محشر ہم علامات قیامت کے بیان میں صحیح احادیث

بکثرت ہیں ان کی تفصیلات کتب تفسیر سیر اور توارخ میں موجود ہیں
 مجتہد عقلی اور شرعی مسائل اصل یہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی
 صواب کو پہنچتا ہے بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہدان
 مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے
 یہ اختلاف اسی پر مبنی ہے کہ ہر واقعہ میں اللہ کا ایک معین قائم ہے یا
 مسائل جہاد میں مجتہد کی جیسی رائے ہو ویسا حکم ہے اس مقام کی
 تحقیق یہ ہے کہ اجتہاد ہی مسئلہ میں مجتہد کے اجتہاد سے قبل کوئی حکم معین ہے
 یا نہیں اگر ہو تو اس پر کوئی دلیل من اللہ ہے یا نہیں اگر دلیل ہو تو
 وہ قطعی ہے یا ظنی۔ ان میں سے ہر احتمال کی طرف ایک ایک جماعت مائل
 ہے بخلاف مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی موجود ہے اگر
 اس دلیل تک مجتہد کی رسائی ہو تو وہ صواب پر رہے گا ورنہ خطا پر وقع
 ہو گا۔ البتہ مجتہد اس کا مکلف نہیں کہ ضرور ٹھیک حکم معلوم کرے
 کیونکہ یہ غامض اور مخفی ہے اسی وجہ سے عقلی معذور ہے بلکہ ناجور ہے
 تو اس مذہب کی بنا پر اس میں اختلاف نہیں کہ مخفی گنہگار نہیں ہے۔
 ہاں اس میں اختلاف ہے کہ ابتداء و انتہاء یعنی دلیل و حکم دونوں میں
 عقلی ہے جس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں اور شیخ ابو منصور کا مختار ہے
 یا صرف انتہاء یعنی حکم کے لحاظ سے عقلی ہے کیونکہ اس میں عقلی کی ہے
 اگرچہ دلیل میں صواب پر ہے اس لئے کہ دلیل اس کے جمع شرائط و ارکان
 کے موافق قائم کی ہے اور جن اعتبارات کا وہ مکلف تھا ان کو یاد کیا ہو

اجتہادیات میں مجتہد پر یہ ضروری نہیں کہ ایسی حجت قطعی قائم کرے جس کا مدلول یقیناً حق ہو متعدد وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ مجتہد خطا کر سکتا ہے (۱) قولہ تعالیٰ "تفہمناھا سلیمان" یعنی صحیح فیصلہ ہم نے سلیمان کو سمجھایا۔ اگر داؤد و سلیمان دونوں حضرات کا اجتہاد درست ہوتا تو صرف سلیمان کے ذکر کی کوئی وجہ خصوصیت نہیں۔ (۲) اجتہاد کے صواب و خطا پر دائرہ ہوتے کے بارے میں اس قدر احادیث وارد ہیں جو معنی متواتر ہیں قال علیہ السلام "ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطات فلک حسنة واحدة" دوسری روایت میں مصیبت کیسے دو اجر اور غلطی کیسے ایک اجر بیان فرمایا۔ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے آپؓ فرمایا اگر میں صواب پر ہوں تو خدا کی طرف سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ نیز اجتہادیات میں ایک صحابی کا دوسرے کی تغلیط کرنا مشہور و معروف ہے (۳) قیاس مجتہد منظر حکم نفس ہے مستقل ثبوت حکم نہیں کیونکہ معنی ثابت بالقیاس ثابت بالنص ہے اور اس میں اجمل ہے کہ ثبات بالنص میں حق صرف ایک ہے متعدد نہیں تو جہاں اجتہاد اس کے مطابق نہیں ہوگا وہ خطا ہے (۴) ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں جو عمومی احکام وارد ہیں ان میں اشخاص کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں ہے تو اگر مجتہد مصیبت ہو تو ایک ہی فعل کا دو متضاد حکم خطر و اباحت صحت و فساد یا وجوب و عدم و جوب سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

س۔ هل البشر افضل من الملائكة ام الملائكة افضل من البشر؟

رسول بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔ اور رسل ملائکہ عام لوگوں سے
 افضل ہیں اور عام لوگ عام ملائکہ سے افضل ہیں۔ رسل ملائکہ کا تو عام
 لوگوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ہدایت معلوم ہے لیکن
 رسل بشر کی فضیلت رسل ملائکہ پر اور عامۃ البشر کی فضیلت عامۃ الملائکہ
 پر چند وجوہ کی بنا پر ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم و مکرّم و تعظیم و تکریم
 کے طور پر آدم علیہ السلام کو سجدہ کرایا اس کی دلیل تو ان باری تعالیٰ کا یہ عن
 الیس "اٰیۃتہ ہذا الذی حکمت علی وانا خیر منہ خلقتی
 من نار وخلقته من طین" اور حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اعلیٰ کو حکم ہو اعلیٰ
 کے سجدہ کرنے کا نہ کہ اس کے برعکس۔ (۲) ان زبان میں سے ہر شخص کچھ کہتا ہے کہ
 قول باری تعالیٰ ذلک لکم اذکم اولا سماء وکنا ان الذیۃ سے قصیدہ نبی سے کہ آدم
 کی فضیلت ظاہر کیا جو رسل ملائکہ پر ان کی زیادتی علم و استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان
 کیا جاسے (۳) قال تعالیٰ اِنَّ اللہَ اصْطَفٰ اٰدَمَ وَنُوْحًا اٰمَّ اِنْ اَبْرَہٰیْمَ
 وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلٰی الْعٰلَمِیْنَ ملائکہ عالم میں شامل ہیں اس لئے ان
 پر بھی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ البتہ رسل ملائکہ کی فضیلت عام بشر پر انہما سے ثابت
 ہے لہذا عام ملائکہ پر عام بشر کی فضیلت کا حکم علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ اس میں کوئی خفا
 نہیں کہ یہ سب ظنی ہے اس لئے اس میں دلائل ظنیہ کافی ہیں (۴) انسان کو فضائل و کمالات
 علمیہ و عیالیہ حاصل ہوتے ہیں۔ شہوت و غفلت کی رکاوٹ و موانع اور ایسی حاجات ضروریہ
 کے ہوتے ہوئے جو کہ سب کمالات میں سد راہ ہیں اور اس میں شکی نہیں کہ رکاوٹ و موانع
 کیساتھ عبادت و کسب کمال زیادہ شاق اور اذلاس میں زیادہ موثر ہے لہذا اس کا رتبہ انفل
 ہو گا ملائکہ پر مقررہ افلا سفا و بعض اشاعرہ کے نزدیک ملائکہ افضل ہیں وجہ ذیل کی
 بنا پر۔ (۱) ملائکہ ارواح مجرہہ ہیں۔ عقل میں کمال ہیں۔ شرور و افات سے مبرا و پاک مثلاً
 شہوت غضب اور مینوی و صورتہ کی غلبتوں سے پاک ہیں۔ عجیب غیب افعال کا کو
 رکھتے ہیں اور وسیع طور پر ماضی و مستقبل کے واقعات کے عالم ہیں۔ اس لئے وہ افضل

ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کی بنیاد فیسی اصول پر ہے نہ کہ اسلامی اصول پر۔
 ۱۲) انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے تحصیل علم اور متفادہ کرتے ہیں باریک نظر
 تبارک تعالیٰ متذکرہ انصافی و قوله تعالیٰ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمْرُؤَ الْأَكْبَرُ اور ملائکہ معلم
 متعلم سے افضل ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقتہً تعلیم خدا کی طرف سے ہوتی
 ہے۔ ملائکہ صرف واسطہ ہیں (۲) کتاب سنت میں علماء ملائکہ کا ذکر انبیاء پر مقدم ہے اور یہ
 شرف و درجہ میں تقدم ہی کی وجہ سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ ذکر میں تقدیم ان کے وجود مقدم ہونے
 کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے اس لیے ان پر ایمان دلانا اہم ہے اور ان کی تقدیم
 بالذکر اولیٰ ہے نہ کہ شرف و درجہ کی وجہ سے (۳) قوله تعالیٰ لَنْ يَسْتَنْفِذَ السَّيْعَرَانِ يَكُونُ
 عِيداً بَيْنَهُمَا وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ اس میں عزت و جبروت اہل آسمان ہی مختص ہیں کہ ملائکہ عیسٰی سے افضل
 ہیں کیونکہ وہ قیاس پائتہ ہے کہ ایسے مقام پر ان کی طرف ترقی ہو جائے کہ جہاں تک ان سے استغناء
 من عند الامر والوزیر ولا السلطان یہ نہیں کہنا کہ اس سلطان ولا وزیر جبرائیل
 بر فضیلت ظاہر ہو گئی تو ان میں حدود دوسرے انبیاء کے درمیان فرق ہونے کا کوئی ثبوت نہیں لہذا
 تنبیہ بر فضیلت واضح ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اس قدر بڑھا دیا کہ خدا کے
 بندوں سے ان کو بلند کیا اور ان کے لئے ابن اللہ ہونا مناسبت خیالی کیا کیونکہ ان کے بانی ہیں
 میں باور وہ اتنے ہیں اور ارجح کو اچھا اور مردوں کو زندہ کر سکتے تھے بخلاف دوسرے تمام خلائق
 کے بندوں کے کہ ان کو ایسے امور کی قدرت نہیں اور وہ بے یار و مددگار نہیں ہوتے تو باری تعالیٰ
 نے اس کا رد فرمایا کہ خود مریخ خدا کے بندہ ہونے سے باز نہیں کرتے یعنی ملائکہ جن کے نہ باب میں زمان
 اور وہ السدایض و احیاء موتی سے بھی زیادہ عجیب افعال پر قادر کے حکم سے تیار ہیں۔ لہذا ان کی
 سے اعلیٰ کی طرف ترقی صرف بغیر باب کی مبدائش اور آثار محمد و قور کے اظہار میں ہے مطلق
 کمال و شرف میں نہیں اس لئے ملائکہ کی انصافیت پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی واللہ
 سبحانہ تعالیٰ اعلمہ بالصواب والیہ المرجع والیہ المآب۔

تمت بالخیر

عبید الحق جلال آبادی ۱۴۰۳ھ

۱۴۰۳ھ

خاتمہ

موجودہ دور کے طریق تعلیم اور طرز امتحانات نے نوٹ نویسی کو استفادہ رائج کیا ہے کہ دوسری کتابوں میں مشکل دو ایک کتاب ایسی نکلیگی جس کا نوٹ شائع نہ ہوا ہو یہ و بار اسکولی، کالج، یونیورسٹی اور مدارس کے تمام معلقوں میں برا بھلی ہوئی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ سلسلہ علمی تہذیب کا ایک فحش گاہ باب ہے ایک زمانہ میں تعلیم و تعلم کی بنیاد حفظ و اتقان پر تھا پھر اسلامی طریقہ رائج ہوا اسکے بعد کتابیں داخل درس ہوئیں۔ پھر ان کے شروح و حواشی نے اس کتابوں کا تمام حاصل کر لیا اور اب ان کے بجائے نوٹ و اقتباس کا دور دورہ ہے ظاہر ہے ان میں سے ہر دور اپنے سابق دور کے مقابل میں علمی انحطاط کا نیا باب ہے یہی وجہ ہے کہ اب علم و بصیرت نوٹ نویسی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تمام تالیفات کو کوتراتی ہے کہ ایسے جال کے مقابلہ میں منہ پیلو اختیار کرنے کے بجائے انباتی و یعنی اصلاحی پہلو اختیار کرنا زیادہ مفید رہا ہے جو ہوا چل چکی ہو اسے روکنا مشکل البتہ اچھے نسخ کی طرف مڑ لینا آسان ہے اس کے پیش نظر زیر نظر نوٹ لکھا گیا ہے جو ایک طرف نوٹ ہے تو دوسری طرف اصل کتاب کے سامنے شرح کی حیثیت رکھتا ہے مولف کی یہ پہلی کوشش ہے مقصد یہ تھا کہ کامیابی ہوئی ناظرین ہی اس کا فیصلہ کریں گے۔

”مولف“